جُورج مَقدِسِي



نشأة الإنسانيات

عند المسلمين وفي الغرب المسيحي

نقله إلى العربية وقدّم له وعلّق عليه

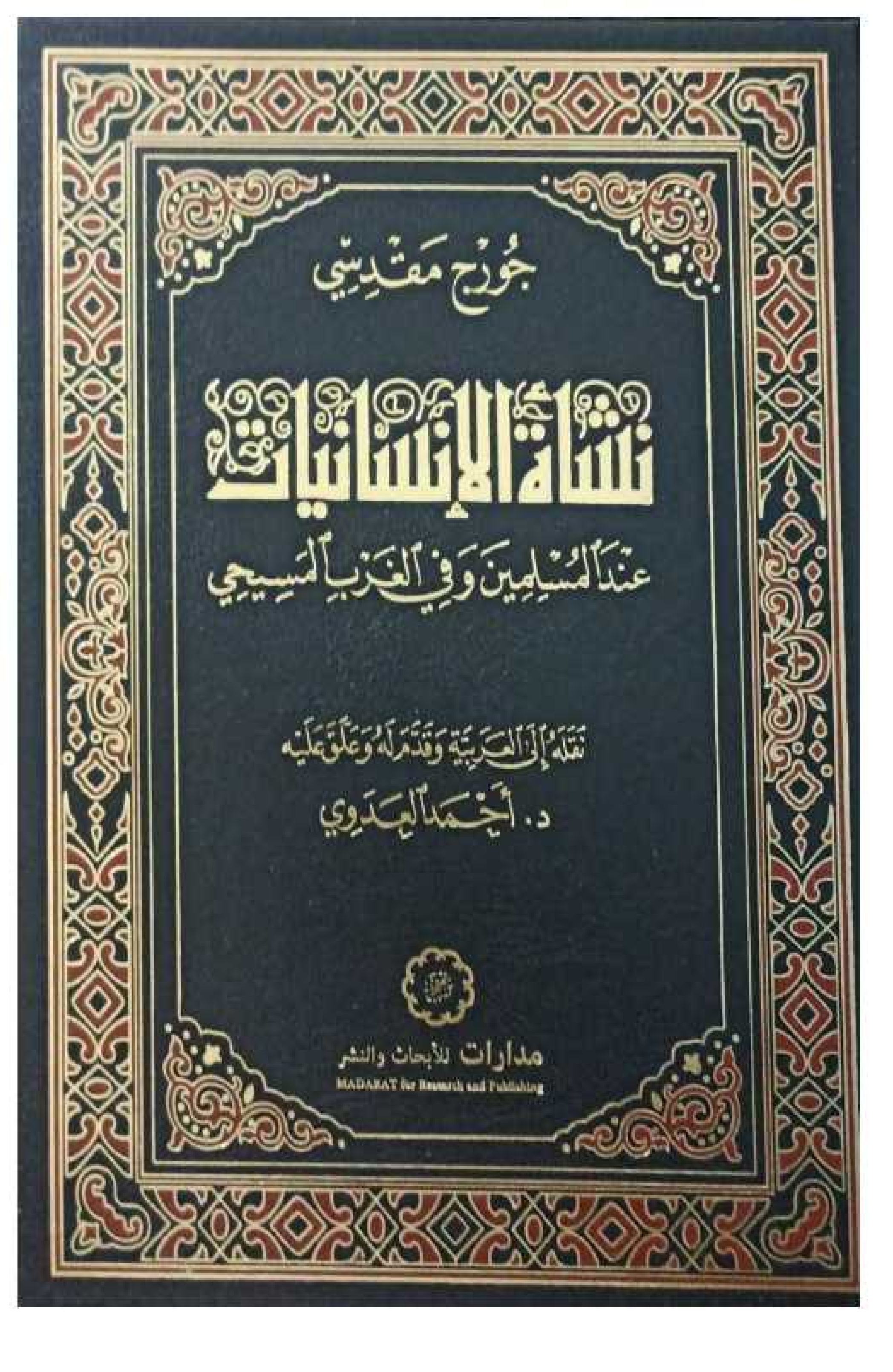
د. أحمد العدوي





مدارات للأبحاث والنشر

MADARAT for Research and Publishing


جورج مقدسي
نشأة الإنسانيات
عند المسلمين وفي الغرب المسيحي
نقله إلى العربية وقدم له وعلق عليه
د. أحمد العدوي
مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing


نشأة الإنسانيات
عند المسلمين وفي الغرب المسيحي

جورج مقدسي (George MAKDISI)

وُلد مقدسي في ديترويت (ميشغان) عام ١٩٢٠، لعائلة لبنانية هاجرت إلى الولايات المتحدة قُبيل الحرب العالميـة الأولى. عَمِل أستاذًا في جامعـات جورجتاون (Georgetown) وبرنسـتون (Princeton) وهارڤارد (Harvard) وبنسلڤانيا (Pennsylvania). كما عمِل أستاذًا زائرًا في كوليج دو فرانس (College de France)، والسُّـوربون (IV- Sorbonne) باريـس. ومنحتـه جامعـة جورجتـاون الدُّكتوراه الفخريّة تقديـرًا لجهوده في حقل الدِّراسات الإسلامية. وفي عام ١٩٩٣ نال مقدسي جائزة «جورجيو ليڤي ديلّا ڤيدا للتميز» (Giorgio Levi Della Vida Award for Excellence). استقرّ مقدسـي في ولاية بنسـلڤانيا، وظلّ أستاذًا في جامعتها حتى تقاعدُ عام ١٩٩٠، ثم ما لبث أن توفّي في السّادس من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠٢، عن عمر ناهز ٨٣ عامًا. كان مقدسي علّامة غزير الإنتاج، وقد تُرجِم عددٌ من آثاره إلى العربية، منها: نشأة الكليّات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب؛ ابن عَقيل: الدِّين والثّقافة في الإسلام الكلاسيكي؛ الإسلام الحنبلي؛ خطط بغداد في القرن الخامس الهجري، وغيرها. كما خلّف عشـرات المقالات التي تركّزت على المذاهب السُّنية والفقه والتّاريخ، ولا سيّما تاريخ التّعليم في الإسلام والغرب من منظور مقارن.

د. أحمد العدوي

باحث ومؤرِّخ ومترجم مصري، يعمل أستاذًا مساعدًا بقسم العلوم الإسلامية بكليّة الإلهيات بجامعة چناق قلعة (Canakkale Onseki Mart University)، بتركيا. متخصصٌ في التّاريخ الإسـلامي. له من المؤلّفات: الصّابئة منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الخلافة العباسية؛ الطّاعون في العصر الأموي: صفحات مجهولة من تاريخ الخلافة الأموية. يوميّات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري: تعليقات ابن البنّاء الحنبلي لحوادث عصـره (تحقيـق وتقديم وترجمة). ولـه من الترجمات: الزواج والمال والطّلاق في المجتمع الإسـلامي في العصـور الوسـطى؛ جيش الشّـرق: الجنود الفرنسـيون في مصر ١٧٩٨-١٨٠١؛ المرأة ونقل المعرفة الدّينية في الإسـلام؛ قصّة الورَق: تاريخ الورَق في العالم الإسلامي قبل الطّباعة.

جُورج مَقدِسي



نقله إلى العربية وقدم له وعلق عليه

د. أحمد العدوي



نشأة الإنسانيات

عند المسلمين وفي الغرب المسيحي

جورج مقدسي

هذه هي الترجمة العربية الشرعية الكاملة لكتاب:

The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West

by: George Makdisi

صدر هذا الكتاب للمرة الأولى بالإنكليزية عام ١٩٩٠

تنشر هذه الترجمة بموجب اتفاق خاص مع:

Edinburgh University Press©

نشأة الإنسانيات عند المسلمين وفي الغرب المسيحي

تأليف: جورج مقدسي

نقله إلى العربية: د.أحمد العدوي

الخطوط: عبده الجمّال - مصطفى عمري

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠٢٠/٢٠٩٣٧

الترقيم الدولي ISBN 978-977-6459-46-5

الطبعة الأولى: يونيو ٢٠٢١م - شوال ١٤٤٢ هـ

مدارات للأبحاث والنشر

٥ شارع ابن سندر - الزيتون - القاهرة - جمهورية مصر العربية

٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠/١/٢

info@madarat-rp.com

مدارات للأبحاث والنشر


والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين
صدق الله العظيم
العنكبوت ٦٩

في كرامة الإنسان

يا خادمَ الجسمِ كم تشقَى بخدمتِه ... لتطلُبَ الرِّبحَ ممَّا فيه خسرانُ
أقبِل على النَّفسِ واستكمِل فضائلَها ... فأنتَ بالنَّفسِ لا بالجسمِ إنسانُ

أبو الفَتح البُستي (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٣م. أو نحو عام ٤٠٠هـ)

(ابن الجَوزي، المُنتظَم، ٧: ٧٣).

* * *

"Legi, patres colendissimi, in Arabum monumentis interrogatum Abdalam Sarracenum, quid in hac quasi mundana scaena admirandum maxime spectaretur, nihil spectari homine admirabilius respondisse."

«قرأتُ -أبجِّل الآباء- في بعض مصنَّفات العرب، أنّه لمّا سُئل عبد الله (Abdala) الشَّراسِني [يعني العربيّ] عن أعجَب ما رآه على مسرح هذا العالم -إن جاز مثل هذا التَّعبير- أجاب: إنه «ليس ثمّ شيءٌ أكثر إثارة للعجَب من إنسان».

جيوفانّي بيكو ديلّا ميراندولا (Giovanni Pico della Mirandola) (ت ١٤٨١م)

مقتَبسةٌ من: خُطبة في كرامة الإنسان *"Oratio de dignitate hominis"*

J. B. Ross and M. M. McLaughlin, eds. *The Portable Renaissance Reader,* (467, Latin, 213).



المحتويات



مقدمة الترجمة

(١)

هذا الكتاب

هذا كتابٌ نفيسٌ، لم يؤلَّف مثلُه، لا شرقًا ولا غربًا؛ فهو نمَطُ وحدِه. عالَج فيه صاحبُه موضوعًا لم يُسبَق إليه قطُّ، وهو نشأة الإنسانيَّات أو العلوم الإنسانيَّة في الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي من منظور مقارن. وهو دراسة تحليلية لـ النَّزعة الإنسانيَّة (*Humanism*) أو الأدب[1] في الإسلام الكلاسيكي، أي منذ ظهور

---

(١) اشتُقَّ اصطلاح (*Humanism*) من الكلمة اللاتينية (Humanitas). ويتَّفق الباحثون الأوروبيون على أنَّ المفهوم نفسه سبَق التَّسمية بوقت طويل. وكان اصطلاحُ (*Literoe humaniores*) اصطلاحًا صِيغَ للإشارة إلى المشتغلين بفنون الأدب الكلاسيكي، والتي نُعتت آنذاك بـ «التَّعليم الجديد» (New learning)، بإزاء التَّعليم التَّقليدي، أي التَّعليم المدرسي أو الكَلامي (Literoe Sacroe Scholasticism). وفي عام ١٨٠٨ استعمل التَّربوي الباڤاري فريدريش إيمانويل نيتهامر (Friedrich Immanuel Niethammer) مصطلح (*Humanismus*) وصفًا لمناهج الموادِّ الأدبية الكلاسيكية التي خطِّطَ لتدريسها في المدارس الثَّانوية الألمانية، وبحلول عام ١٨٣٦ تم استيعاب كلمة «إنسانيَّة» (Humanism) في اللُّغة الإنجليزية بهذا المعنى نفسه. ثم ما لبِث هذا الاصطلاح أن اكتسب قبولًا عالميًّا في عام ١٨٥٦، وذلك عندما استعمل المؤرِّخُ واللُّغوي الألماني جيورج فويجت (Georg Voigt) اصطلاح (*Humanism*) ليصف تلك النَّزعة لإحياء الأدب اللاتيني الكلاسيكي في عصر النَّهضة، وهو الاستعمال الذي حظي بقَبول واسع النطاق بين المؤرِّخين من بعده، ولا سيَّما الإيطاليِّين منهم.

والمكافئ العربي لاصطلاح الإنسانيَّة (*Humanism*) هو الأدب في السِّياق الإسلامي، والمكافئ لاصطلاح (*Scholasticism*) أو فلسفة اللاهوت (Philosophical theology) في السِّياق الأوروبي هو علم الكلام في السِّياق الإسلامي. ومن قَبيل المفارَقات أن يكون العلم المدرسي الوحيد في السِّياق=

الإسلام حتى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي.

وهذا الكتاب ليس تتمة كتاب سابق عليه للمؤلف نفسه، حمل اسم **نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب** (*The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and The West*)، كما أنه ليس ذيلًا عليه، بل هو كتابٌ قائمٌ بذاته، وإن تقاطع مع الكتاب المشار إليه آنفًا في نقاط عديدة، كما تشابها من جهة التنظيم إلى حدٍّ كبير. درس الكتاب الأول -أعني **نشأة الكليات**- الحركة المدرسيّة في الإسلام والغرب المسيحي، بينما عُني هذا الكتاب بدراسة الحركة الإنسانيّة في الإسلام والغرب من منظور مقارن. ومن ثمّ فكلا الكتابَين يكمل كلٌّ منهما الآخر، ويعود ذلك إلى الارتباط الوثيق بين الحركة المدرسيّة والإنسانيّة في الإسلام والغرب المسيحي على حدٍّ سواء، وإلى الأثر الذي تركته كلٌّ منهما في الأخرى. ومن ثم فلا عجب أن تجد مؤلف هذا الكتاب يحيل بين الفينة والأخرى على كتابه: **نشأة الكليات**، بل إنه لم ير مَندوحة عن أن يستهلّ هذا الكتاب بباب تناول فيه **النّزعة المدرسيّة** (*Scholasticism*) في الإسلام، قبل أن يدلفَ إلى الموضوع الرئيس لهذا الكتاب، أعني نشأة الإنسانيّات (Humanities) في الإسلام والغرب المسيحي.

قدّم مقدسي في كلا الكتابَين معلومات وتحليلات تمتاز بالثّراء والجِدّة والأصالة عن النّظام التّعليمي في الحضارة الإسلامية؛ من لدُن ظهور الإسلام إلى مستهلّ القرن السّابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. ولمّا كانت كلتا الدّراستَين أصيلتَين وغير مسبوقتَين، فسيلحظُ القارئ أن جُلّ المادة العلمية الواردة في كلا الكتابَين مستقاة من مصادرها الأوّلية مباشرة.

سلّط الكتابان كلاهما ضوءًا كثيفًا على تطور التّعليم خلال القرون السّبعة الأولى من تاريخ الإسلام كما أسلفتُ. لكن المؤلّف نوّه في مقدّمتي الكتابَين عن أنه لم

---

* الإسلامي الذي ينطبق عليه هذا الوصف تمامًا (أي العلم الذي اقتصرت المدارس الإسلامية على تدريسه بوصفه علمًا شرعيًّا في القرون الوسطى) هو علم الفقه والعلوم المساعدة المرتبطة به، ولم يكن علم الكلام قطُّ.

يهدف قطُّ إلى إجراء مسح عامٍّ للتربية في الإسلام. بل رأى الاقتصار في نشأة الكليّات على دراسة «الحركة المدرسيّة»، أي التّعليم المدرسي في الإسلام الكلاسيكي، بما في ذلك نشأة تلك الحركة، ومؤسّساتها التّعليمية، ومناهجها الدّراسية، وإجازة التّدريس والإفتاء، والمنهج المدرسي الصّارم المؤدّي إلى هذه الإجازة. وبالمثل فإنّ نشأة الإنسانيّات إنّما هو دراسة عن الحركة الأدبية وحقولها الرئيسة، وتلك المتفرّعة منها، ورُوّادها، ومؤسّساتها، ومناهجها، ولا سيّما «الأمالي»، وإبراز تلك الحركة للكُتب التي صُنّفت مستهدفةً أولئك الذين علّموا أنفسهم بأنفسهم، فيما يمكن أن نُسمّيه بمصطلحات عصرنا «التعلُّم الذّاتي».

وجاءت مقاربة مقدسي في كلتا الدّراستَين -كما أوضح ذلك بجلاء في كلتا مقدّمتَيه اللّتين وضعهما لهذين الكتابَين- موحّدةً، تقضي بأن التّيارات الفكرية -على نحو عامٍّ- يمكن فهمُها بالقدر الذي تُدرَس به القُوى التي أثمَرتها، والمنتجاتُ الفكرية التي انبثقت عنها، ومناهج التّدريس والتّأليف والتّصنيف في تفاصيلها الجوهرية.

ولكلتا الدّراستَين جانبٌ آخرُ، وهو ذلك الباب الخاتم في كليهما، فكِلتاهما درَس الظاهرة عينَها، ألا وهي أثر الإسلام في المدرسيّة (*Scholasticism*) في السّياق الأوروبي في نشأة الكليّات، وأثر الإسلام في النّزعة الإنسانيّة (*Humanism*)، في السّياق نفسه، في نشأة الإنسانيّات. حيث خلَص مقدسي إلى أنّ النّظام التّعليمي المسمّى «المدرسي» في الغرب المسيحي، استُعير بالكليّة من الإسلام، مع خضوعه لبعض التغييرات من باب التكيُّف مع بيئته الجديدة التي زُرع فيها. ومن ثَمّ فإنّ المؤسسات التعليمية المسمّاة بـ الكليّات (*Colleges*) قد استُعيرت أوروبيًّا من النّظام العام لمدارس الفقه في الإسلام السُّني.

نشَد مقدسي في هذا الكتاب فهمًا للتاريخ على نحو أفضل ابتداءً، ومزيدًا من الاستيعاب للظّواهر التّاريخية المتعلّقة بموضوعه، ووضعها في سياقها. والأهمُّ من ذلك، فَهم الحضارة الغربية المسيحية على نحو أفضل من ذي قبل. ومن ثمّ فقد أعادَ التّنويه بأهمية الاستشراق -في سياق التخصُّصات والانشغالات الفكرية أوروبيًّا-

متجاوزًا النظرة التقليدية إليه بوصفه تخصُّصًا فرعيًّا يهدف إلى فهم الآخر، لما قدّمه بوصفه وسيلة لفهم الذات.

من هنا حظي كلا العملين بشهرة واسعة في الأكاديميا الغربية، واكتسبا معًا أهمية بالغة في سياقهما بالنسبة لكلتا الحضارتين الإسلامية والمسيحية الأوروبية على حدٍّ سواء. بل إنني لا أحسبني مبالغًا إن قلت: إنّ أعمال مقدسي بوجه عام نبهت المؤرخين الأوروبيين -كما سنرى بعد- إلى افتقار المكتبة التاريخية الغربية إلى دراسات مقارنة بين الإسلام والغرب المسيحي، وإن هذا الافتقار كان سببًا في التشويش على كثير من الحقائق التاريخية، ومن جملتها: أصول الجامعات الأوروبية، والعوامل التي أثرت في نشأة القانون الإنجليزي في طوره المبكّر خاصّة، ومعرفة أوروبا بالنقابات وتطوّرها ثمّة. والأهم -بل والأخطر من ذلك كلّه- جذور النهضة الأوروبية فيما عُرف اصطلاحًا بعصر النهضة (*Renaissance*) الإيطالية.

يغطّي هذا الكتاب ستة قرون تقريبًا، مع ميل إلى التركيز على الفترة الممتدّة بين القرنين الثالث والخامس الهجريين/ التاسع والحادي عشر الميلاديين. وينقسم إلى سبعة أبواب، يضمّ كلٌّ منها عدّة فصول. وعلى غرار نشأة الكليات، كرّس مقدسي الأبواب الستة الأولى للعالم الإسلامي. فناقش الباب الأول المدرسيّة في الإسلام، بينما درس الباب الثاني مؤسسات الأدب وتصنيفها. أمّا الباب الثالث فقد تعرّض للتدريس وتنظيم المعارف. بينما عُني الباب الرابع بقضايا التدريس في فروع الأدب الرئيسة. وكذلك اعتنى الباب الخامس بالتدريس أيضًا، ولكن من حيث المناهج المتّبعة فيه. وتناول الباب السادس مجتمع الأدباء (الإنسانيين). أمّا الباب السابع فهو دراسة مقارنة بين الأدب في السياق الإسلامي، وبين النزعة الإنسانية في سياق أوروبا المسيحية. وأنهى المؤلّف هذا الكتاب بخاتمة بديعة تضمّنت خلاصة ما توصّل إليه.

أضاف مقدسي ثلاثة ملاحق إلى مادّة هذا الكتاب؛ عُني الملحق الأوّل منها بذكر المطالب الثمانية التي وضعها الأديب والشاعر ضياء الدّين ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م) للأدباء في مرحلة التعليم والطّلب. أمّا الملحق الثاني فهو

قائمة ببليوغرافية تضمّنت مؤلّفات الأديب ظهير الدّين البيهقي (ت ٥٦٥هـ/ ١١٦٩م)، دليلًا ومثالًا على الحقول التي طرقها الأدباء وسبروا أغوارها دراسةً وإحاطةً. وأمّا الملحق الثّالث فهو قائمة منتقاة ضمّت أسماء بعض الوزراء من الأدباء، إلى جانب الكُتّاب وأصحاب دواوين الرّسائل والإنشاء خاصّة، إضافة إلى نفرٍ من الأدباء الذين احترفوا صَنعة الأدب وتكسّبوا منها.

وأكاد أجزم أنّ مقدسي أضاف ملحقًا رابعًا أسقط -لسبب أو لآخر- من النُّسخة النّهائية للكتاب، حيث أحالت إلى هذا الملحَق إحدى حواشي الباب الثّالث[١]. ويبدو لي أنّ المؤلّف -أو ربما النّاشر- رأى حذفه في المراحل النّهائية من إعداد الكتاب، وأفلتت هذه الحاشية من انتباه مراجعي الكتاب، فضلًا عن صاحب الكتاب نفسه.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّه على الرّغم من أنّ هذا الكتاب يعدُّ دراسة أصيلة غير مسبوقة، فإنّ مقدسي لم يكن أول مستشرق يطلق اصطلاح **الإنسانيّة** (*Humanism*) علَمًا على الأدب في الإسلام. كما لم يكن أوّل من استعمل اصطلاح **الإنسانيّين** (*Humanists*) وصفًا للأدباء المسلمين، أسوة بالأدباء في أوروبّا من عصر النّهضة. لقد نوّه مقدسي نفسُه، في مقدّمته لهذا العمل، عن أنّ تشارلز جيمس لِيال (Charles James Lyall)، كان أوّل مستعرب -على الإطلاق- يلقّب اللّغويّين المسلمين الأوائل بـ **الإنسانيّين العِظام** (*the great Humanists*)، ولكن ذلك كان من باب التقريب لذهن القارئ الغربي فحسب، ولم تكمُن خلف ذلك اللّقب أيةُ دوافع منهجية أخرى قطُّ)، وذلك في كتابه المسمّى (*Translations of Ancient Arabian Poetry*) «بالعربية: **ترجمات الشّعر العربي القديم**». وهي عين التّسمية التي كرّرها رينولد أ. نيكُلسون (Reynold A. Nicholson)، مُشيدًا بها في كتابه المسمّى (*A Literary History of the Arabs*) «بالعربية: **التّاريخ الأدبي للعرب**»[٢]. وسيقف القارئ على تلك المعلومات التي حرَص مؤلف هذا الكتاب على إثباتها في مقدّمته الموجزة لهذا الكتاب.

---

(١) هي الحاشية الخامسة من حواشي الباب الثالث، انظر: *The Rise of Humanism*, 115. وانظر أيضًا ص ٦٩٧ من التّرجمة العربية. ويبدو أنّ هذا الملحَق كان يضمّ تخصصات الأدب العربي كما أحصاها المستشرق الإيطالي نالّينو (Nallino).

(٢) لمزيد من التّفصيلات، انظر مقدّمة الكتاب، ص ١٠٥.

إلّا أنني أعتقد أنَّ مقدسي ربما تعمَّد تجاهل دراسة جويل ل. كريمر (.Joel L Kraemer) المسمَّاة (Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival During the Buyid Age) (بالعربية: **النّزعة الإنسانيّة في ذُروة ازدهار الحضارة الإسلامية: النّهضة الثّقافية خلال العصر البويهي**)، وهي الدّراسة التي صدرت عن منشورات بريل (E.J. Brill) في ليدن عام ١٩٨٦. ومن ثمّ يتّضح أنّ كريمر لقّب الأدب في السّياق الإسلامي بـ **الإنسانيّة** (*Humanism*)، كما لقّب اللغويّين والأدباء المسلمين (في القرن الرّابع الهجري) بـ **الإنسانيّين** (*Humanists*).

إنّ عدم إفادة مقدسي من دراسة كريمر يعدُّ أمرًا منطقيًا تمامًا. ولكن تجاهل مقدسي الإشارة في مقدّمته إلى كريمر ودراسته هو ما يصعُب تسويغُه؛ إذ إنّ مقدسي فرغ من كتابه في غضون عام ١٩٨٧، ودفع بمخطوطته للناشر، فنُشرت بعد ثلاث سنوات، أي في عام ١٩٩٠. بعبارة أخرى: فرغ مقدسي من دراسته بعد سنة واحدة (أو ربّما عدّة أشهر فحسب) من صُدور دراسة كريمر. ومن ثمّ فإن غياب دراسة كريمر عن جريدة مصادر مقدسي ومَراجعِه هو أمرٌ منطقي تمامًا؛ إذ ربما لم يسمع مقدسي، عند فراغِه من تصنيف كتابه، بدراسة كريمر قطُّ.

لكن مقدسي وضع مقدّمته لهذا الكتاب في تاريخ متأخّر عن تاريخ تسليم مخطوطته للنّاشر (منشورات جامعة إدنبره). تحديدًا بعد عامَين، في غضون شهر أكتوبر/ تشرين الأوّل من عام ١٩٨٩، أي بعد مرور ثلاث سنوات على ظهور دراسة كريمر. وفي مقدّمته تجاهل مقدسي ذكر كريمر ودراسته بالكليّة. ويصعب عليّ أن أتصوّر أنّ مقدسي ظلّ ثلاث سنوات يجهل أمر صدور دراسة كريمر بعنوانها المميَّز المتقاطع مع عنوان دراسته، أخذًا بعين الاعتبار أنّ دراسة كريمر صدَرت عن دار نشر من أعرق دور النّشر في أوروبّا، وهي الدّار التي كان المستشرقون -ولا يزالون- يتابعونَ نشراتها عن كثَب. وربما تجاهل مقدسي -عمدًا- التّنويه بدراسة كريمر في تلك الفقرات التي أفردها في مقدّمته للحديث عن المستشرقين الروّاد الذين قاربوا بين الأدب في الإسلام ومفهوم الإنسانيّة بمعناه الغربي. بل إنّني أحسب أنّ مقدسي أومَأ إلى دراسة كريمر إيماءة واعية[1].

---

(١) نص مقدسي حرفيًا: "except for works appearing in the past two years, when the manuscript=

بيد أنَّ ما تقدّم لا يسلُب إسهام مقدسي شيئًا، فجميع المستشرقين المذكورين آنفًا، بمن فيهم كريمر نفسه، لم يربطوا بين الأدب في الإسلام، وبين الإنسانيّة في الغرب المسيحي، كما فعل مقدسي في هذا الكتاب. وإنما استعملوا اصطلاح **الإنسانيّة** (*Humanism*) في السّياق الإسلامي من باب التقريب إلى ذهن القارئ الغربي من خلال استعمال مصطلح مألوف عنده، ليس إلّا. ومن جهة أخرى جاءت دراسة كريمر مقتصرة في معالجتها على القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي فحسب[1]. ومن ثمّ فإن دراسة مقدسي -التي بين يديك- لم تزل محتفظة بريادتها، بوصفها أوّل دراسة تبحث العلاقة بين الأدب العربي والنّزعة الإنسانيّة الغربية وعلومها في عصر النّهضة، فضلًا عن كونها أوّل دراسة شاملة عن الحركة الإنسانيّة في الإسلام في القرون الوسطى، كُتبت بلغةٍ أجنبية.

* * *

(٢)

جورج مقدسي: حياته وآثاره

من شأن دراسة سيرة جورج مقدسي أن تُلقي مزيدًا من الضّوء على مشروعه الفكري إجمالًا، وكذلك على الكيفية التي تمّ له بها تأليفُ هذا الكتاب. هذا إلى جانب تسليط مزيد من الضّوء على نقاط بعينها، تضمّنها هذا الكتاب الفريد في طيّاته خاصّة.

جورج مقدسي (١٩٢٠-٢٠٠٢)[2]، هو واسطة العِقد من سبعة إخوة وُلدوا

= "was already in the hands of the publisher"، أي: «اللهم إلّا الدّراسات التي ظهرت في العامين الماضيين، حين كانت مخطوطة هذا الكتاب بين يدي النّاشر بالفعل». انظر: Makdisi, *The Rise of Humanism*, xxi، والتّرجمة العربية، (مقدّمة الكتاب) ص ١٠٤.

(١) ودراسة كريمر جديرة بالنّقل إلى العربية، وحبّذا لو اضطلع أحد المترجمين العرب بهذه المهمّة.

(٢) ثمّ بيليوغرافيا مكتملة لإنتاج جورج مقدسي في:

Shawkat Toorawa, Nomos kai paideia: a bibliography of George Makdisi's publications, in: *Law and education in medieval Islam: studies in memory of Professor George Makdisi*, Edited by Joseph E. Lowry, Devin J Stewart, Shawkat M Toorawa, (London: Cambridge, 2004). =

لـ أبراهام مقدسي وزوجته صوفيا شاطِر مقدسي[١]. ويبدو من لقب تلك الأسرة -المسيحية دينًا، والكاثوليكية مذهبًا- أنَّ جذورَها تعود إلى مدينة القدس[٢]، بيد أنَّ تاريخ هجرة آل مقدسي إلى شمالي لبنان واستقرارَهم في بلدة حَلبا[٣] يبقى غير معروف. وكيفما كان الأمر، فقد هاجَر أبراهام مقدسي -مصطحبًا زوجتَه وأولادَه- مجدَّدًا من لبنانَ إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٣، أي قُبَيل اندلاع الحرب العالمية الأولى مباشَرة، واستقر به المقام بمدينة ديترويت (Detroit) بولاية ميتشغان (Michigan) الأمريكية. حيث وُلد له هناك ابنه الرَّابع جورج بعد سبع سنوات من هذا التّاريخ، وتحديدًا في الخامس عشَرَ من شهر مايو/ أيار من عام ١٩٢٠.

تلقَّى جورج تعليمَه الأوَّلي في ديترويت، ثم ما لبِث والدُه أن قرَّر العودة إلى لبنان صُحبة أسرته عام ١٩٣٠[٤]. وكانت لبنان آنذاك تحت نِير الانتداب الفَرنسي لم تَزل.

= أودُّ أن أشكر الزميل العزيز جوزيف إ. لوري (Joseph E. Lowry) بقسم الدِّراسات الإسلامية بجامعة بنسلفانيا، لإمدادي بنسخة من هذه المقالة القيِّمة. أمّا بالنسبة لمصادري في سيرة مقدسي، فقد اعتمدتُ فيها على كتابات مقدسي نفسِه، وعلى رأسِها سيرته الذاتية كما دوَّنها بقلمه، في مقالته المسمّاة (Unconventional Education of a Syro-Lebanese American) «بالعربية: تعليمٌ استثنائي لأمريكي من أصول شامية». وكذلك على ما تناثر هنا وهناك في مقالاته مما كتبه هو عن نفسه عرَضًا، وكذلك كتابات بعض معاصريه عنه. وعلى كلِّ حال فقد أشرتُ إلى مصادري تفصيليًّا في هذه السِّيرة.

(1) George Makdisi, Unconventional Education of a Syro-Lebanese American, in: *Paths to the Middle East, Ten Scholars Look Back*, Edited by Th. Naff, (Albany: SUNY Press, 1993), 199.

(٢) ربما كان الأصحُّ أن يُكتب اسمه «جورج المقدسي»، كما جاء على غلاف كتاب التَّوابين لابن قُدامة المقدسي، وكما جاء أيضًا على غلاف كتاب الواضح في أصول الفقه لأبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي.

(٣) هي المدينة التي أشار إليها مقدسي على أنّها مسقط رأس أبيه. وحَلبا عاصمة إقليم عكّار، وتبعد نحو ٣٠ كم من طرابلس من جهة الشّمال الشّرقي، و١١٢كم من بيروت)، انظر:

Makdisi, Unconventional Education, 200.

(٤) ربما ارتبطت عودة آل مقدسي إلى لبنان -التي طالت لسبع سنوات- بالاضطرابات الاقتصادية العنيفة التي شهدتها الولايات المتحدة -والعالم عمومًا- والتي عُرفت في التاريخ بـ «الكساد =

وهكذا قضى مقدسي فترة صباه في وطنه الأمّ ومسقط رأس أبيه. وكما هو متوقّع فقد لعبت تلك السّنوات السّبع دورَها في تعلُّم الصبي اللُّغة العربية التي لم يكن يجيدها قطُّ[1]. وفي لبنان انقلبت ثقافة الفتى رأسًا على عقب، فقد أظهر ميلاً عظيمًا للأدب الفَرنسي، ولا سيّما الأعمال الكلاسيكية من القرن السّابع عشَر الميلادي[2]، وكذلك أضحَى عاشقًا لأشعار المتنبّي، وترجم قصيدتين من قصائده -لم يُسمّهما- للفرنسية ونشرهما بمجلّة *(Nouvelle Revue Française)*، كما عشِق شعر جُبران خليل جُبران، ولا سيّما رائعته «أعطني النّاي وغنّ» التي أظهَر الصّبي افتتانًا بها[3]. وبالطّبع لم يكن ذلك التّغير ليطرأ على صاحبنا لو ظلّ مقيمًا في ديترويت[4].

على أية حال لم يلبث آل مقدسي أن عادوا أدراجَهم إلى ديترويت عام ١٩٣٧،

= العظيم» (The Great Depression). وعلى الرغم من أنّ مقدسي لم يذكُر ذلك في سيرته الذّاتية، فمما يغري المرء افتراض أن عودة أُسرته من الولايات المتحدة إلى لبنان، ثم هجرتها مجددًا إلى الولايات المتحدة كان بسبب اندلاع هذه الأزمة الاقتصادية الطاحنة وانتهائها. إنّ إنعام النّظر في تاريخَي المغادرة والعودة يوحي بهذا بقوة.

(١) ذكر مقدسي أنّه في صباه لم يكن يعرف من العربية شيئًا يُذكَر، إلى حدّ أنّه عندما كان والداه يتعمّدان الحديث معه بالعربية، كان يفهمُهما بالإيماءة ونَبرة الصّوت، ومن ثمّ يجيب عليهما بالإنجليزية، انظر: Makdisi, Unconventional Education, 200، وعندما ألحَقه والداه بالمدرسة الابتدائية بـ خليا اكتشف أنّ الإنجليزية لم تكن توفّله لأي شيء هناك، فقد كان المدرّسون يدرّسون بالعربية والفرنسية فحسب، ووصَف مقدسي شعوره في اليوم الأوّل من الدراسة وصفًا لم يخلُ من طرافة، فقد ذكَر أنّه وجَد بعضَ العزاء عندما اكتشف أنّ الفرنسية لها الأبجدية اللّاتينية نفسها، وشعَر ببعض الراحة عندما اكتشف أن بعضَ كلماتها لها المعنى الإنجليزي نفسه الذي كان يعرفه. Op. cit, 201، إلّا أنّ ما ضاعف شعوره بالاغتراب والخزي -على حدّ وصفه- أنه وجَد زملاءه أقصر طولاً وأقلّ حجمًا منه. loc. cit، وهو يذكر بامتنان شديد مدرّس اللُّغة العربية الذي استأجرته أمّه لتعليمه اللُّغة العربية، وكان يدعى كَرم عصفور، وكان معلّمًا لأمّه عندما كانت طالبة في المدرسة بـ خليا، انظر:

Makdisi, Unconventional Education, 201.

(2) Makdisi, Unconventional Education, 202.

(3) Makdisi, Unconventional Education, 201-202.

(٤) عندما أُتيحت له منحة لدراسة الدُّكتوراه خارج الولايات المتحدة، لم يتردّد مقدسي في اختيار فرنسا.

حيث أكمل الفتى دراسته الثانوية في مدرسة سان جوزيف (St. Joseph) ثمة[1]. واعتاد جورج أن يقضي دوامه الصباحي في المدرسة، ثم يقضي فترة ما بعد الظهر في حانوت أبيه للبقالة[2]. وبعد حصوله على شهادة الثانوية احترف الفتى بيع المجلات والموسوعات والكتب النادرة، عسى أن يوفر من خلال تجارته الصغيرة ما يُعينه على الالتحاق بالجامعة[3].

لكنّ الرياح أتت بما لم تشتهه السفن، فلم يكن ما ادّخره الفتى -على مدار عامين كاملين- من عمله كافيًا لتحقيق حلمه[4] ومن ثمّ فقد عاد آسفًا إلى العمل في البقالة. ومع ذلك فقد كاد ينجح في التسجيل في جامعة مدينة نيويورك مجانًا ودون رسوم، إلا أنه كان يتوجّب عليه الانتظار لمدة عام دراسي كامل، وفقًا للوائح الجامعية[5]. بيد أنه نجح آنذاك في الحصول على عمل بدوام جزئي في إحدى شركات تعبئة الشاي، إلا أنّ اندلاع الحرب العالمية الثانية أفسد كل خطط الشاب، ولم يكن أمامه إلا تلبية نداء الاستدعاء للخدمة العسكرية بالجيش الأمريكي.

خدم الشابّ في الجيش مدة أربع سنوات، وقاتل في صفوفه في الحرب العالمية الثانية. فخدم أوّلًا في بعض الوحدات التي كانت منوطة بتأمين بعض المنشآت الحيوية في الولايات المتحدة، ثم سرعان ما انتقل إلى مسرح عمليات أوروبا، وشارك في إنزال نورماندي (Normandy) في السادس من يونيو/ حزيران عام ١٩٤٤، وعبر نهر إلبه (Elbe) مع فرقته بعد معركة ناجحة مع قوات النازي. ثم ما لبث أن نُقل بسبب كفاءته وبسالته إلى مسرح عمليات المحيط الهادئ للقتال ضد اليابانيين، لكنه لم يفعل شيئًا هناك سوى الانتظار، على حدّ وصفه[6]. وأخيرًا تمّ تسريحه من الخدمة العسكرية في السابع عشر من سبتمبر/ أيلول عام ١٩٤٥.

---

(1) Makdisi, Unconventional Education, 205.

(2) Loc. cit.

(3) Op. cit, 207.

(4) Loc. cit.

(5) Loc. cit.

(6) Op. cit, 208.

استطاع مقدسي خلال هذه السنوات الأربع توفير النفقة اللازمة لدخول الجامعة، فقد مُنح مكافأة من الجيش الأمريكي قدرها ٣٠٠ دولار، كما مُنح مكافأة من ولاية ميتشغان قدرها ٥٠٠ دولار، إضافة إلى بعض المزايا التي حصل عليها بسبب عدِّه من قدامى المحاربين[١]. وأفاد مقدسي أيضًا من قانون يسمى (GI Bill)[٢] الذي أتاح له الدراسة لمدة ٤٥ شهرًا تقريبًا (خمس سنوات تقريبًا)، ومن ثم تقدّم الشابُّ بأوراقه إلى قسم التاريخ والعلوم السياسية في جامعة ميتشغان (آن أربور) (Ann Arbor)، عام ١٩٤٧ عقب صدور قرار تسريحه من الخدمة العسكرية مباشرة، ولم يعبأ بتأخره عن السنّ الطبيعية لبدء الدراسة الجامعية بما يقرب من ٧ سنوات[٣].

كان يحلو لمقدسي أن يصف تلك الجامعة -التي كان الالتحاقُ بها حُلم حياته-

---

(1) Makdisi, Unconventional Education, 208.

(٢) قانون أصدره الكونغرس الأمريكي عام ١٩٤٤، يهدف إعادة تأهيل رجال الجيش الأمريكي الذين صدر قرارٌ بتسريحهم من الخدمة العسكرية مع بقائهم في ولاياتهم التي كانوا يُقيمون بها، واستيعابهم في الحياة المدنية مجددًا من خلال توفير حُزمة من المزايا لهؤلاء المسرّحين، تهدف لإعادة تكيُّفهم مع بيئة العمل والحياة الاقتصادية خاصة، والمدنية عامّة.

(٣) ربما تركت هذه السنوات السبع التي قضاها مقدسي بعيدًا عن الدراسة والجامعة أثرًا نفسيًّا عميقًا عليه، فسيلحظُ القارئ أنه كأنّما كان يسابقُ الزمن! إذْ غزارة إنتاجه العلمي -على النحو الذي ستراه في سيرته لاحقًا- مدهشٌ حقًّا، فلم يكن ينقضي عامه إلّا وقد نشر ما بين ثلاثة إلى أربعة أعمال، وأحيانًا أكثر. وذكر مقدسي أنه كان يشعر بالمرارة بسبب السنوات السبع التي قضاها بعيدًا عن الجامعة، انظر: Unconventional Education, 209.، وعمل بجدٍّ في التحصيل الجامعي حتى ذكر عن نفسه أنه كان يعدُّ نفسه محظوظًا لمّا نجح في تقليص الفجوة العُمْرية بينه وبين أقرانه من ٨ سنوات إلى ٦ سنوات؛ بسبب إنهائه بعض المقررات مبكرًا، انظر: Unconventional Education, 209.، كما ذكر مقدسي عن نفسه أنه كان يعمل لساعات طويلة بلا كَلَل ولا مَلَل، وأنه نادرًا ما كان يكترث لتكاليف الحياة الاجتماعية والمجاملات، انظر: Makdisi, Unconventional Education, 210.، وأخيرًا ذكر مقدسي أن تلك الفترة علّمته أن ينافس نفسه لا الآخرين، وكان ذلك أكثر تشجيعًا وإرضاءً له من مقارنة نفسه بغيره، انظر: Makdisi, Unconventional Education, 210.

بـ «المؤسسة المعظمة»[1]. وفيها ربطت أواصر صداقة دامت بينه وبين زميله جورج فضلو حوراني (George Hourani) (١٩١٣-١٩٨٤)، وقد حيّا مقدسي ذكرى الأيام التي قضاها معه في مدرّجات «آن أربور» في افتتاحية إحدى مقالاته[2].

كان مقدسي في البداية يخطّط للعمل موظفًا بالحكومة، فتقدّم بالتماس إلى كلّية الخدمة الخارجية (School of Foreign Service) بجامعة جورج تاون (Georgetown University)، وما لبث أن حصل في عام ١٩٤٨ على درجة البكالوريوس من الدرجة الثانية في العلوم الاجتماعية، وعمل بجدٍّ ليكمل دراسة مقرّرات التاريخ الأوروبي المعاصر، إلّا أنّ زميله تشارلز فيرجسون (Charles Ferguson) (الأستاذ الكبير في جامعة هارفارد فيما بعد) تسبّب في تغيير جذري في مسار حياة مقدسي المهنية؛ إذ نصحه بترك الخدمة الخارجية والتقدّم لبرنامج الدُّكتوراه في اللّغة العربية، وأبدى مقدسي اندهاشه؛ إذ لم يكن يعرف قطّ أنه بوسعه الحصول على الدُّكتوراه في الدّراسات العربية[3].

وإن كان ثمّ شيء يجدر ذكره في حياة مقدسي إبّان ذاك، ويتعلّق بهذا الكتاب الذي بين أيدينا رأسًا، فهو حديث مقدسي عن أنه حضر دورة علمية عن العلوم الإنسانية آنذاك، درّسه فيها الأستاذ لويس ميرسييه (Louis Mercier)[4]، وكان لتلك المادّة التي تلقاها مقدسي في هذه الدورة أثرٌ في تفكيره في تأليف هذا الكتاب.

تزوّج الشابُّ، في أعقاب تخرّجه مباشرة، من امرأة أمريكية تُدعى مارجريت أندرسون جراي (Margaret Anderson Gray)، والتي حملت لقب مقدسي فعُرفت بـ «ماري أندرسون مقدسي»، وتمّ هذا الزواج في السّابع من يوليو/ تمّوز عام ١٩٤٨[5].

---

(1) George Makdisi, The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Uṣūl al-Fiqh, *Studia Islamica*, No. 59 (1984), 5.

(2) Makdisi, Unconventional Education, 210.

(3) Makdisi, Loc. cit.

(4) Loc. cit.

(5) https://punbook.com/web/george.makdisi/312840.

لم يرتوِ مقدسي من المعارف التي نهل منها في سنوات دراسته الجامعية، ولم يكتفِ بها فقط، واستجاب لنصيحة صديقه فرجسون، ومن ثمّ قرّر إكمال دراسته العُليا، فتقدّم التسجيل لدرجة الماجستير في جامعة جورج تاون، وما لبث أن أجيز بها في عام ١٩٥٠ عن أطروحة قدّمها، عنوانها: *(A Study of the Constitutional Development of Lebanon under the French Mandate)* (بالعربية: دراسة في تطور الدُّستور اللبناني تحت الانتداب الفرنسي)، وإن نمّ عنوان هذه الأطروحة عن شيء فإنه ينمُّ عن ولعٍ مبكّرٍ لدى الشابّ بدراسة القانون. وربما ألهمه ولعُه بتاريخ القانون دراسة الفقه وتاريخ التّشريع في الإسلام السُّني، وهو الجانب الأكاديمي الذي أنفق فيه صاحبُنا جُلّ حياته المهنية، كما سنرى بعد.

وكيفما كان الأمر فقد انهمك الشابُّ بعد ذلك في دراسة تاريخ العرب والتُّرك والفُرس في جامعة برنستون (Princeton University) منذ عام ١٩٤٩. وهناك درس تحت إشراف فيليب حتّي (Philip Hitti)، الذي وصفه مقدسي بأنّه بذل الكثير لإنشاء كرسي للدّراسات العربية في برنستون[1]. من جانبها أسندت الكليّة إلى مقدسي مهمّة تدريس اللُّغة العربية لزملائه الذين لم يكونوا على الاستعداد الكافي للالتحاق بمستوى أعلى من الدّراسات العربية، وهو ما جعل مقدسي يشعر بالأسى؛ لأنّ تلك المهمّة التي كلّف بها حالت بينه وبين الدّراسة النّظامية على يد جاك مارتان (Jacques Maritain) الذي أبدى تعاطفًا معه فأذن له بحضور محاضراته بطريق غير رسمية. وكذلك استغرق صدور قرار التخصُّص في الدراسات العربية والإسلامية وقتًا أطول مما كان يتوقّع مقدسي، حيث لم تبدِ عمادة الكليّة حماسةً لتخصيص كرسي للدراسات الإسلامية. ولما علم مارتان بما يشعر به مقدسي من خيبة أملٍ اقترح عليه أن يغادر برنستون ويسافر إلى فرنسا، ليدرس على يد صديقه لويس ماسينيون (Louis Massignon) في باريس[2].

على هذا النحو حصَل الشابُّ على منحة للدكتوراه في فرنسا من جامعة السُّوربون (University Paris Sorbonne) بناءً على تزكيةٍ من جاك مارتان عام ١٩٥٠. وهكذا

---

(1) Makdisi, op. cit, 211.

(2) Loc. cit

اصطحب مقدسي زوجته وابنه الوحيد آنذاك إلى مدينة الجنّ والملائكة[١]. وفي باريس كان أكثر ما أثار دهشة مقدسي غِنَى مكتباتها وثراؤها بالدّراسات العربية والإسلامية. كما لحَظ مقدسي أنّ تكاليف الحياة هناك رخيصة بالنّسبة لأمريكي مبتعَث، فذكَر أنّه كان بوُسعِه أن يأكل جيدًا -على حدّ وصفه- مقابل ٣٥٠ فرنكًا فرنسيًا (كان ذلك المبلغ يُعادل دولارًا أمريكيًا واحدًا آنذاك)، وعلى هذا النحو توفّر لديه من راتب البِعثة ما يكفي لابتياع الكتب التي أقبل على اقتنائها بنَهم. وكان أوّل كتاب ابتاعه هو كتاب المستدرَك على المعاجم العربية (*Supplément aux dictionnaires Arabes*) للمستشرق الكبير رينهارت دوزي (R. Dozy)[٢].

وفي باريس ربطت أواصر صداقة عميقة بينه وبين أستاذه لويس جارديه (Louis Gardet)، وتجاوزت العَلاقة التي ربطت بينهما عَلاقة الأستاذ بتلميذه سريعًا، وتعمّقت حتى صارت عَلاقة صديق بصديقه؛ إذ ذكَر مقدسي في سيرته الذاتية أنه زار معظَم معالم باريسَ خاصّة، وفرنسا عامّة بصُحبة جارديه[٣]. بل إنني رأيتُ مقدسي يسجّل في خاتمة إحدى مقالاته أنه رأى دراسة لم يكن قد رآها من قبل لأستاذه هنري لاوست (Henri Laoust)، عندما كان يقضي عُطلته في ضيافة جارديه في تولوز (Toulouse) في أواسط الثّمانينيّات[٤]. لقد كانت صداقةً حميمة استمرّت مدى الحياة، وخلّد مقدسي ذِكراها بإهداء أحد أعماله الكبيرة إلى روح جارديه[٥].

تحدّث مقدسي عن تجربة شخصية مرّ بها، جسّدها في فصل كامل من هذا

---

(1) Makdisi, Unconventional Education, 213.

ذكر مقدسي أنه رُزق بطفله الثّاني، ولمّا يكمل بعد ثلاثة أشهر في باريس، انظر:

Makdisi, op. cit, 220.

(2) Makdisi, op. cit, 214.

(3) op. cit, 215.

(4) Makdisi, The Juridical Theology of Shāfi'ī, 47.

(٥) انظر إهداء كتابه المسمّى

Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).

الكتاب الذي بين يديك، فقد علّمته تلك السنوات، التي ابتعد فيها عن الجامعة، أن يُعلّم نفسه بنفسه، لقد حوّلته إلى إنسان ذاتي التعلّم (*Autodidact*) على حدّ وصفه[1]، ومن ثمّ لا تستغرب أن يُفرد مقدسي فصلًا في هذا الكتاب، الذي بين يديك، تناول فيه الأدباء المسلمين الذين علّموا أنفسهم بأنفسهم، والكُتب التي وُضعت خصيصًا لأولئك الذين لم يجدوا ما يُعينُهم من النّفقة على التعلّم، فعلّموا أنفسهم بأنفسهم دون شيخ أو أستاذ.

على أية حال، أمضى مقدسي فترة التكوين العلمي في باريس، وهي فترة يبدو أنّه أحبّها كثيرًا، وكان لا يفتأ يذكُرها بين الفَينة والأخرى في دراساته. ففي باريس حضر مقدسي دروس لويس ماسينيون، و م. هنري لاوست، ولويس جارديه، وكلود كاهن (Claude Cahen)، وهنري ماسيه (Henri Massé)، وريجيس بلاشير (Régis Blachère)، وليڤي بروڤنسال (Évariste Lévi-Provençal)، وهاملتون ألكسندر جِب (Hamilton Alexander Rosskeen Gibb)، وغيرهم من أساتذة السّوربون. ووصَف تلك الأيّام قائلًا:

«كان مجرّد لقاء هؤلاء العلماء الأفذاذ، والتحدُّث إليهم، سواءً في منازلهم أو في المكتبات تحليقًا في فضاءات جديدة»[2].

بيد أنّ مقدسي أظهَر افتتانًا خاصًا بـ لويس ماسينيون؛ إذ ذكَر أنه عندما ذهب إلى فرنسا كان مفتونًا بتحفة ماسينيون آلام الحلّاج (*La Passion de Hallaj*) ولم يكن يصدّق أنه سيُقابل صاحبَها وجهًا لوجه، فضلًا عن أن يدرس على يده[3]. ومن جانبه، يبدو أنّ ماسينيون رأى مقدسي طالبًا جادًّا وناضجًا، وتوسّم فيه النّبوغ، فقرّبه منه، حتى إنّ مقدسي ذكر أنّ ماسينيون كان يسمحُ له بزيارته دون إذنٍ مسبَق، وكان ماسينيون لا يفعل ذلك إلّا مع خاصّة الخاصّة من معارفه، كما سمَح له باستخدام مكتبته الخاصّة في بيته، ولم يبخَل عليه لا بالوقت ولا بالنّصيحة[4].

(1) Makdisi, Unconventional Education, 214.

(2) Makdisi, Unconventional Education, 215.

(3) Makdisi, op. cit, 217.

(4) op. cit, 218.

ومن أوّل وهلة بدا أنّ ماسينيون قد أدرَكَ قُدرات الشابّ الأمريكي ذي الأرومة العربية، ومَيله إلى التّنظير والتّأطير، فأشار عليه أن يلتحق بقسم الفلسفة، وأن يدرس الفلسفة والآداب الكلاسيكية اليونانية واللاتينية لفترة، ثم يتابع دراستَه مع أستاذِ الفلسفة الإسلامية المرموق بالسّوربون موريس دو جونديلاك (Maurice de Gandillac)، فيبحثا معًا عن موضوع يصلحُ للتّسجيل لدرجة الدُّكتوراه في الفلسفة الإسلامية[١]. وقصَّ مقدسي -بأخَرةٍ من حياته- كيف أنّ ماسينيون كان أوّل من لفَت نظرَه لـ أبي الوفاء ابن عَقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ/ ١١١٩م)، وأوّل من حثّه على دراسته[٢].

ولمّا لم يكن ماسينيون أستاذًا بالسّوربون، فقد طلّب مقدسي من ليڤي بروڤنسال أن يقبل بأن يكون ريجيس بلاشير مشرفًا عليه، ووافق بلاشير بالفعل، ولكن بروڤنسال لم يتحمّس لذلك الاختيار، ونصَحه بالتحدُّث إلى هنري لاوست؛ إذ إنّ موضوع أطروحته عن ابن عَقيل الحنبلي كان أقرب إلى تخصُّص لاوست منه إلى بلاشير[٣]. وعلى هذا النحو توطّدت عَلاقة مقدسي بـ هنري لاوست، وهو مستشرقٌ تركّزت بحوثُه حول المذهب الحنبلي وأهل الحديث خاصّة، وكانت خُلاصات لاوست واستنتاجاته موضعَ جدلٍ وأخذٍ وردٍّ بينه وبين جمهور المستشرقين. ووصَف مقدسي جلسته الأولى مع لاوست بأنّها كانت تَعدِل عنده اثني عشَرَ مجلسًا علميًّا (سِمنار). وعندما أخبَره مقدسي برغبته في دراسة ابن عَقيل الحنبلي، خرَج من هذا الاجتماع بنصيحة قيِّمة أسداها له لاوست: «إذا أردت أن تدرس ابن عَقيل فليكُن لك ما تُريد، ولكنّي أنصحُكَ أن تبدأ أوّلًا بدراسة شيخِه أبي يَعلَى الفَرّاء»[٤]. كما نصَحه ماسينيون ألّا يلجأ قطُّ إلى كشّافات الكتُب وفهارسها للعثور على مادّته، بل عليه أن يقرأ كثيرًا؛ إذ لا بد من القراءة المعمّقة الكثيفة والمملّة، فكذا يعثُر الصيّاد على ضالّته من اللآلئ[٥].

---

(1) op. cit, 215.

(٢) جورج مقدسي، ابن عَقيل: الدِّين والثّقافة في الإسلام الكلاسيكي، ترجمة: محمّد إسماعيل خليل، (بيروت: نماء للبحوث والدّراسات، ٢٠١٨)، ٢٨.

(3) Makdisi, Unconventional Education, 216.

(4) Makdisi, oo. cit, 217.

(5) Op. cit, 218.

ذكر مقدسي أنه كان حريصًا على لقاء أستاذه لاوست كلما سنحت الفرصة، وكان من دواعي أسف الشابّ أنه عندما كان مقيمًا بباريس غادر لاوست إلى دمشق للعمل بالمعهد الفرنسي للدراسات العربية هناك، لكنه كان يلتقيه في أثناء عُطلته السّنوية التي اعتاد قضاءها في باريس، حيث كانا يجلسان معًا في مقهى (Café de la Paix) المجاور لدار الأوبرا، وبينما يحتسيان القهوة يُناقشان جديد ما توصّل إليه الشابُّ في دراسة ابن عَقيل[1].

كانت دراسة مقدسي لابن عَقيل بوابةً واسعة أشرف منها على كنوز من المخطوطات غير المنشورة في مكتبات إستانبول والقاهرة ودمشق وحَلَب والإسكندرية وبورصة وقُونية وكوتاهية وإزمير. وهي مدن زارها مقدسي في خمسينيّات القرن المنصرم، وقضى بها بعض الوقت. ومن ثمّ فإنّ كثيرًا من أفكار مقدسي حول أهل السُّنة، والمذهب الحنبلي، والتُّراث العربي عامة تكوّنت خلال رحلاته تلك إلى مُدن الشّرق الأوسط.

ومن المفارقات أنّه في دمشق -لا في باريس- أُتيحَت لمقدسي الفرصة للإفادة من أفكار أقرانه من مستشرقي المدرسة الفرنسية الذين حصلوا على مِنَح للدراسة في المعهد الفرنسي للدّراسات العربية ثمّة. فالتقى هناك دومينيك سورديل (D. Sourdel)، وزوجته جنين سورديل ثومين (J. Sourdel-Thomine)، وتوطّدت علاقته بهما حتى إنه وصَفهما بـ«أصدقاء العُمر»[2]، وهذا ما تشهد به أعمالُهم المشتركة بالفعل كما سيأتي بعد. وكذلك تعرّف مقدسي إلى جورج ڤاجدا (Georges Vajda)، ونيكيتا إليسيف (Nikita Elisséeff).

قضَى مقدسي جُلّ عام ١٩٥٣ بالقاهرة، وأقام في حي مصر الجديدة أوّل الأمر،

---

(1) op. cit, 217.

والطّريف في الأمر أنّ مقدسي قصّ على قرّائه أنّ الأجزاء التي كانت تروق لـ لاوست من فصول رسالته حول ابن عَقيل كان يؤشّر عليها بالحرف (B) بمعنى جيد (Bon)، وكان مقدسي يعلم أنّ الأجزاء الأخرى التي لم يؤشّر عليها لاوست بهذا الحرف ستكون موضع مناقشة مع أستاذه لاحقًا، انظر: Makdisi, Unconventional Education, 217.

(2) loc. cit.

ثم تركه وأقام بحي العبّاسية قريبًا من دير الآباء الدومينيكان، ومكتبته الشرقية الشهيرة (مكتبة الكندي). وفيها توطّدت صلته بالأب جورج شحاتة قنواتي الذي التقى به مقدسي ثمّة. كما ربطته علاقة جيدة بـ نجيب الخانجي الذي أمدّه بعدد من الكتب والمخطوطات النّادرة[1].

عاد مقدسي إلى الولايات المتحدة عام ١٩٥٣، وتسلّم عمله في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة ميتشغان بتوصية من جورج كاميرون (George C. Cameron). وكان آنذاك أبًا لثلاثة أطفال، كما كان طالبًا في مرحلة الدُّكتوراه لم يزل[2]. بيد أنّه امتلك من الشّجاعة ما يكفي ليشرع بنشر باكورة إنتاجه العلمي في تلك المرحلة المبكّرة من حياته المهنية. وهكذا نشر مقاله الأوّل عن مدينة الحِلّة في العراق في عهد بني مَزْيَد بعنوان: (Notes on Ḥilla and the Mazyadids in Medieval Islam) في عام ١٩٥٤[3]. ثم أعقبها بنشرته لـ يوميّات أبي علي ابن البنّاء الحنبلي التي نشرها بعنوان: يوميّات مؤرّخ حنبلي من القرن الخامس الهجري (*Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād*) على خمس حلقات[4] بين عامي (١٩٥٥-١٩٥٦). ثم ما لبِث مقدسي أن تلقّى دعوة للمشاركة في إعداد كتاب صدَر على شرف لويس ماسينيون، فشارَكَ فيه بفصل تضمَّن «جديد» ما توصَّل إليه في دراسته حول ابن عَقيل الحنبلي، حمَل عنوان: (Nouveaux details sur l'affaire d' Ibn 'Aqil)[5].

عُيّن مقدسي عام ١٩٥٧ أستاذًا مساعدًا بجامعة ميتشغان (University of Michigan). واعتمادًا على يوميّات ابن البنّاء الحنبلي التي كان مقدسي قد نشرها قبل

---

(1) op. cit, 222.

(2) Loc. cit.

(3) *Journal of the American Oriental Society*, 74, 4 (1954), 249-262.

(4) *BSOAS*) *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London) I, Vol. 18, No. 1 (1956); II, Vol. 18, No. 2 (1956); III, Vol. 19, No. 1 (1957); IV, Vol. 19, No. 2 (1957); V, Vol. 19, No. 3 (1957).

(5) *Mélanges Louis Massignon*, III (Paris-Damascus, 1957), 91-126.

ثلاث سنوات، إضافة إلى غيرها من المصادر التي دُوِّنت في بغداد في القرن الخامس الهجري، كتب مقدسي مقالًا موسّعًا عن خطط بغداد في القرن الخامس الهجري بعنوان: (The Topography of Eleventh Century Bagdād: Materials and Notes)، ونشره على حلقات في غضون عام ١٩٥٩ وكان هذا المقال سببًا في معرفة العالم العربي به[١].

غادر مقدسي جامعة ميتشغان، وانتقل إلى جامعة هارفارد (Harvard University) في عام ١٩٦١، حيث عُيِّن أستاذًا مساعدًا للدّراسات الإسلامية هناك. وفي العام نفسه كان قد فرغ من تحقيق كتاب التّوابين لابن قُدامة المقدسي[٢]، ونشره في دمشق. ثم أتبع تلك النّشرة بتحقيق كتاب تحريم النّظر في علم الكلام لابن قُدامة المقدسي أيضًا، نصًّا عربيًّا وترجمة إلى الإنجليزية، في نشرة ظهرت في لندن عام ١٩٦٢[٣]. وفي هذا العام نشر مقدسي مقالَه الأوّل عن تاريخ التّعليم في الإسلام، الذي عُني بدراسة معاهد العلم في بغداد في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، وحمَل عنوان: (Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad)[٤].

وفي العام التّالي (١٩٦٣) كان مقدسي قد أنهى أطروحتَه للدُّكتوراه، ونشرها في أعقاب إجازتها مباشَرة بعنوان: (Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle Ve siècle de l'Hégire)[٥]. وفي العام نفسِه نشر مقاله الموسّع المكوَّن من حلقتَين عن الأشعري والأشاعرة في الإسلام، والذي حمَل عنوان: (Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History)[٦].

---

(1) *Arabica*, Vols. I, II (1959), 178-197; Vol. III, (1959), 281-309.

(٢) نشرات المعهد الفرنسي للدّراسات العربية، (دمشق، ١٩٦١). وترجمه إلى الفارسية م. م. دامغاني، (طهران: انتشارات، ١٩٩٣).

(3) Gibb memorial series, vol. 23, (London: Luzac and co., Ltd. 1962).

(4) *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London (*BSOAS*), Vol. 24, No. 1 (1961), Pp. 1-56.

(5) (Damas: Institut Français de Damas, 1963), Pp xxxiv and 603.

(6) *Studia Islamica*, I, No. 17 (1962), Pp. 37-80. II, No. 18 (1963), Pp. 19-39.

بدأ نجم مقدسي في السُّطوع بوصفه باحثًا متخصصًا في تاريخ الفِرق الدّينية في الإسلام، ولا سيّما أهل السُّنة، حتى إنّ المستشرق المرموق السّير هاملتون جب كلّفه بتحرير الكتاب الذي صدَر على شرفه، وضَمّ دراساتٍ مُهداةً إليه عام ١٩٦٥، وكان بعنوان: (*Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*)[(١)]، وشارك فيه مقدسي بفصلٍ حمَل عنوان: (Ibn Taimiya's Autograph Manuscript on Istihsan: Materials for the Study of Islamic Legal Thought)[(٢)] «بالعربية: نسخةٌ أُمٌّ لابن تيمية في الاستِحسان».

وفي العام التّالي (١٩٦٦) نشر مقدسي مقالته عن مذهب أهل الحديث في التّاريخ الدّيني للإسلام المسمّاة (Remarks on traditionalism in Islamic Religious history)[(٣)]، في كتاب حرّره ك. ليدن (C. Leiden)، وحمَل عنوان: (*Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East*) «بالعربية: الصّراع بين التُّراث والحداثة في المشرق الإسلامي». على أيّة حال فقد قضى مقدسي جُلّ عام ١٩٦٦ في مراجَعة نشرته لكتاب أبي الوفاء ابن عَقيل المسمّى كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، والذي صدَر في دمشق عام ١٩٦٧[(٤)].

وفي عام ١٩٧٠ نشر مقدسي مقاله عن زواج طُغرُلبك -المثير للجَدل- من ابنة الخليفة العبّاسي القائم بأمر الله، بعنوان: (The Marriage of Tughril Beg)[(٥)]. وفي العام نفسه كان قد فرغ من تحقيق مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس، والتي احتوت جزءًا من كتاب الفنون لابن عَقيل، ونشره في بيروت بين عامَي (١٩٧٠-١٩٧١)[(٦)].

---

(1) Cambridge: Department of Near Eastern Languages and Literatures of Harvard University; distrib. by (Cambridge-Harvard University Press, 1965).

(2) *Arabic and Islamic Studies*, Pp. 446-479.

(3) In: The conflict of traditionalism and modernism in the Muslim East, ed. C. Leiden, (Austin: Univesity of Texas press, 1966).

(4) *Bulletin d'études orientales*, Édité par l'Institut français d'études arabes de Damas, vol. 20 (1967).

(5) *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 3 (Jul., 1970), Pp. 259-275.

(٦) (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠).

وكذلك في العام نفسه (١٩٧٠) نشر مقدسي مقالته الثانية المتعلّقة بتاريخ التعليم في الإسلام، والتي ناقش فيها المدرسة والجامعة في القرون الوسطى، وجاءت بعنوان: (Madrasa and University in the Middle Ages)[1]. وفي العام نفسه شارك مقدسي في المؤتمر الخامس للمستشرقين (Actes 1[e] congrès international d'arabisants et d'islamisants, 31 août-6 septembre 1970) الذي عُقد في بروكسل في الفترة (٣١ أغسطس/ آب - ٦ سبتمبر/ أيلول) بورقة عن المدرسة المستندة إلى الوقف في الإسلام، والجامعة بوصفها شخصية قانونية اعتبارية، جاءت بعنوان: (The Madrasa as a Charitable Trust and the University as a Corporation in the Middle Ages). ومثّلت هذه الورقة ركيزة من أهمّ ركائز كتابه نشأة الكليّات الذي سيصدُر أوائل العقد التالي (١٩٨١).

وفي العام التالي (١٩٧١) شارك مقدسي بفصل ناقش فيه الفقه ومذهب أهل الحديث في معاهد العلم في الإسلام في القرون الوسطى، جاء بعنوان: (Law and traditionalism in the institutions of learning of medieval Islam) في كتاب أشرف على تحريره المستشرق المرموق جوستاف فون جروننباوم (Gustave E. von Grunebaum)، ونُشر بعنوان: (*theology and law in Islam*) «بالعربية: العقيدة والشريعة في الإسلام»، وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٧١[2]. وفي العام نفسه حقّق مقدسي رسالتين لابن عقيل؛ أوّلهما: رسالة في القرآن وإثبات الحرف والصّوت؛ ردًا على الأشعرية، أمّا الثّانية فهي: رسالة الردّ على الأشاعرة العُزّال وإثبات الحرف والصّوت في كلام الكبير المتعال، في مقاله المسمّى (Quatre opuscules d'Ibn 'Aqil sur le Quran)[3]. وفي العام نفسه نشر مقدسي مقالاً عن الإسناد عند موفّق الدّين ابن قُدامة، جاء بعنوان: (L'Isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-Din Ibn Qudama)[4]. كما شارك مقدسي صديقه الأديب الفرنسي

---

(1) *Studia Islamica*, vol. 32, (1970), Pp. 255-264.

(2) Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971, Pp. 75-88.

(3) *Bulletin d'études orientales*, Tome. 24 (1971), Pp. 55-94.

(4) dans les Cahiers de l'Herne consacrés à L. Massignon, Pp. 88-96.

وأعاد مقدسي نشره فصلًا مستقلًا في كتابه:

Religion, Law and Learning in Classical Islam, (Hampshire: Brookfield Norfolk, 1991).

جان جروجان (Jean Grosjean) في ترجمة أشعار منتخبة للمتنبي، ونشراها بعنوان: (al-Moutanabbi, tranquilles sont les espions sur tes visites nocturnes)[1].

وشارك مقدسي في العام التالي (١٩٧٢) بفصلٍ درس فيه الجدل عند ابن تيمية (The Tanbih of Ibn Taimiya on Dialectic: The Pseudo-'aqlian Kitāb Al-Farq)[2]، في كتاب دراسات مُهداة إلى المؤرِّخ المصري القبطي عزيز سوريال عطية، نُشر بعنوان: (In Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya)، وأشرف على تحريره سامي حنّا.

كما كتب مقدسي تأبينًا لأستاذه الشهير هاملتون ر. ألكسندر جب في عام ١٩٧٣ جاء بعنوان: (Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb, January 2, 1895 - October 22, 1971)[3]. وفي العام نفسه واصل مقدسي مقارباته لتاريخ التعليم في الإسلام، عندما نشر مقاله المسمّى (The Madrasa in Spain: Some Remarks)[4] «بالعربية: ملحوظات على المدرسة في الأندلس». كما نشر في هذا العام (١٩٧٣) مقالاً عن حركة الإحياء السُّنية بعنوان: (The Sunni Revival)، وكان ذلك المقال فصلاً من المجلد الثالث من كتاب (Islamic Civilization (950-1150) Papers on Islamic History III)[5] «بالعربية: الحضارة الإسلامية (٩٥٠-١١٥٠م): بحوث في التاريخ الإسلامي». وفي هذا العام نفسه ترك مقدسي التدريس بجامعة هارفارد، وانتقل إلى جامعة بنسلفانيا، وهي الجامعة التي سيظلُّ أستاذًا بها حتى تقاعُده في عام ١٩٩٠.

وفي العام التالي (١٩٧٤) نشر مقدسي مقاله عن التصوُّف والمذهب الحنبلي بعنوان: (The Hanbali school and sufism)[6]، وهو في الأصل بحثٌ شارك به في

---

(1) *La Nouvelle Revue Française*, N.º 220, (April, 1971), Pp 43-66.

(2) (Leiden, Brill, 1972), Pp. 285-294.

(3) *Journal of the American Oriental Society*, vol 93, n°4, oct.-déc. (1973), Pp. 429-31.

(4) *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°15-16, (1973). *Mélanges Le Tourneau*. II, Pp. 153-158.

(5) Edited by D. H. Richards, (Oxford, Bruno Cassirer, 1973), Pp. 155-168.

(6) *Humaniora Islamica*, Vol. 2, (1974), Pp. 61-72.

المؤتمر الرابع للدّراسات العربية والإسلامية ١٩٦٨ (*Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, 1968). ولسبب ما قرّر إعادة نشره في دورية تصدر في مدريد[1]. وهذا هو المقال الذي لفت فيه مقدسي النّظر إلى أنّ هجوم المذهب الحنبلي العنيف على التّصوف، لم يكن في أوّل أمره يستهدف التّصوف في حدّ ذاته، بل كان موجّهًا نحو مذهب وحدة الوجود والقائلين به خاصّة.

وعلى أية حال، ففي ذلك العام نفسه نشر مقدسي مقاله عن ابن تيمية المنتسب إلى الطّريقة القادرية الصّوفية، والمسمّى (Ibn Taymiyya: A Sufi of the Qadiriya Order)[2]. كما نشر مقالاً عن المنهج المدرسي في التّعليم في القرون الوسطى، جاء بعنوان: (The scholastic Method in medieval Education: an Inquiry into its Origins in Law and Theology)[3]. ثم ما لبث أن أتبعه في العام نفسه بمقال تضمّن عرضًا لمخطوطتين إضافيّتين لـ كتاب التّوابين لابن قُدامة المقدسي الذي سبق أن حقّقه ونشره في دمشق عام ١٩٦١ كما مرّ بنا آنفًا، وجاء مقالُه بعنوان: (Two More Manuscripts of the Book of Penitents)[4].

وفي العام نفسه نشر مقدسي مقاله المسمّى (Dialectic and Disputation: The Relation Between the Texts of Qirqisānī and Ibn 'Aqīl) في كتاب أُهدي إلى ذكرى أرمان آبل (Armand Abel)، وحرّره ب. سالمون (P. Salmon)[5]. وفي العام نفسه نشر مقدسي مقالاً بعنوان: (L'Islam Hanbalisant)، في دورية دراسات إسلامية (*Études Islamiques*)، النّاطقة بالفرنسية[6].

---

(1) *Boletin de la Asociación Española de Orientalistas*, XV (1979).

(2) *American Journal of Arabic Studies*, vol. 1, (1973), Pp. 118-29.

(3) *Journal of medieval Studies*, vol 49, n° 4, oct. 1974, Pp. 640-661.

(4) *Orientalia hispanica sive studia*, F. M. Pareja octogenario dicata, Edited by J. M. Barral, (Paris: Prior, 1974), Pp. 526-530.

(5) Mélanges d'islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis, Ed. P. Salmon, (Leiden: E. J. Brill, 1974), Pp. 201-206.

(6) *Revue des Études Islamiques*, 42. 2 (1974), Pp. 212-228.

وشهد هذا العام نفسه (١٩٧٤) حدثًا حزينًا لصاحبنا، فقد توفّيت زوجته مارجريت أندرسون مقدسي، ويبدو أنها كانت تشكو مرضًا عضالًا[1].

ما لبث مقدسي أن عُيّن أستاذًا لكرسي الدّراسات الشّرقية بجامعة بنسلفانيا في العام التّالي (١٩٧٥)، وظلّ في منصبه هذا لمدّة ثلاث سنوات تالية[2]. وفي العام نفسه نشر مقدسي مقاله الذي تضمّن مناقشة للعلاقة بين الخليفة والسّلطان في العصر السّلجوقي، والمسمّى (Les rapports entre Calife et Sulṭān à l'époque saljūqide)[3].

مضى عام ١٩٧٦ ولم يُسجّل لمقدسي شيءٌ نشره فيه، بيد أنه في عام ١٩٧٧ شارك صديقه دومينيك سورديل وزوجته جنين سورديل تومين في تحرير بحوث قُدّمت لمؤتمر عُقد بباريس بين ٢٥-٢٨ أكتوبر/ تشرين الأوّل عام ١٩٧٦. وشارك مقدسي فيه بفصل ناقش التفاعل بين الإسلام والغرب على الصّعيد التّعليمي خاصة، حمل عنوان: (Interactions between Islam and the West)[4]. كما نشر مقالَه عن الإشكاليات المتعلّقة بمؤسّسات التّعليم في الإسلام في القرون الوسطى، ودورها في نقل المعرفة، وهي مقالته المسمّاة (The Problem Posed: Notes for Discussion on Muslim Institutions of Learning and the Transmission of Knowledge in the Middle Ages)[5].

(1) Halimah Tussaddiah Sirega, *The Thought of George Makdisi on Classical Islamic Colleges* (Madrasa), a thesis for Master of Art, Medan (2013), 18.

(2) *Religion and Culture in Medieval Islam*, Edited by Richard G. Hovannisian, Georges Sabagh, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 1.

(3) *International Middle East Studies*, vol.6, (1975), Pp. 228-236.

(4) Occident au Moyen Âge Communications présentées pendant la session des 25-28 octobre dans Colloques internationaux de La Napoule, I, (1976), 293, L'enseignement en Islam au moyen age, (Paris, Paul Geuthner, 1997), Pp. 287-309.

(5) in *Invited papers: Colloquium on the Transmission and Reception of Knowledge, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 5-7 May 1977*, Vol. 1, (Washington D.C.: The Colloquium 1977), Pp. 57-86.

كما شارك مقدسي بفصل ناقش فيه اصطلاحي «الصُّحبة» و«الرِّياسة» في التدريس في الإسلام في القرون الوسطى، عام ١٩٧٨، وجاء بعنوان: ("Suhba" et "Riyāsa" dans l'enseignement médiéval)، في كتاب دراسات مُهداة إلى صديقيه الأب جورج قنواتي ولويس جارديه[1]. وفي العام نفسه عاد مقدسي إلى الجامعة التي منحته درجة الدكتوراه، فعُيِّن أستاذًا زائرًا في السوربون.

وفي مستهلّ عام ١٩٧٩ تزوّج مقدسي من زوجه الثانية، وهي سيدة فرنسية تُدعى نيكول رينيه جيومت (Nicole Renée Guillemette)، وتمّت مراسم هذا الزّواج في الخامس من يناير/ كانون الثاني من هذا العام[2]. وفي العام نفسه نشر مقدسي مقاله الذي ناقش فيه المذاهب السُّنية في الفقه وأهميتها في التاريخ الدِّيني للإسلام، والذي حمل عنوان: (The significance of the sunni schools of law in Islamic religious history)[3]. كما شارك مقدسي بفصل ناقش فيه التأثيرات الإسلامية في الجامعة الإسبانية في طورها المبكِّر، في هذا العام نفسه (١٩٧٩)، حمل عنوان: (An Islamic Element in the Early Spanish University)، فصلًا من كتاب (*Islam: Past Influence and Present Challenge*) (بالعربية: **الإسلام: أثر الماضي وتحدّي الحاضر**)، والذي حرّره ألفريد ت. ويلش (A. T. Welch) وبير كاشيا (P. Cachia)[4].

وبحلول عام ١٩٨٠ نشر مقدسي مقاله الذي تناول فيه أصول الكليّات في الإسلام والغرب، وهو مقاله المسمّى (On the Origins and Development of the College in Islam and the West)، وشارك به فصلًا في كتاب حمل عنوان: (*Islam and the medieval West: Aspects of international Relations*) (بالعربية: الإسلام

(1) Recherches d'islamologie: recueil d'articles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collegues et amis, Institut supérieur de Philosophie, Pp. 207-221.

(2) https://prabook.com/web/george.makdisi/312840

(3) *International journal of Middle East studies*, Volume 10 (1979), Pp. 1-8.

(4) (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), Pp. 126-137.

والغرب القُروسطي: جوانب من العَلاقات الدولية»، الذي حرّره خليل سمعان (Khalil I. Semaan)[1].

وبصدور هذا المقال الأخير كان مقدسي قد أنهى استعداداته لعَمله التركيبي الموسّع عن تاريخ التعليم في الإسلام، أعني كتابه نشأة الكليّات (*The rise of colleges*). وقد حكى مقدسي قصّة هذا العمل، وذاك أنه تلقّى دعوة من المستشرق المرموق وليام مونتجمري وات (W. Montgomery Watt) في عام ١٩٦٨ لتأليف كتاب عن التّعليم في الإسلام لينشر في سلسلة نشرات (Islamic Surveys) التي تُصدرها جامعة إدنبره، والتي كان مونتجمري وات يعمل مديرًا لهيئة تحريرها[2]. أخذ مقدسي الدّعوة على محمَل الجدّ، لكنه لم يتعجّل الأمر، ونشر كتابه الرّائد بعد ما يقرب من ١٣ عامًا من توجيه تلك الدّعوة إليه[3].

كان مقدسي قد استوفى جوانب المدرسيّة ومناهجَها في الإسلام والغرب من منظور مقارن في عدد من المقالات الرئيسة التي مرّت بنا، والتي شكّلت لُبّ كتابه نشأة الكليّات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، والذي صدَر عن منشورات جامعة إدنبره في غضون عام ١٩٨١. واللّافتُ للنّظر أنّ مقدسي أهدى هذا الكتاب

(1) (New York: Suny Press, 1980), Pp. 26-49.

وأعاد نشره في:

Studies in Arab history: the Antonius lectures, 1978-87. Ed. D. Hopwood. London: Macmillan In association with St Anthony's College, Oxford and World of Islam Festival Trust, 1990. New York: St Martin's Press, 1990.

(٢) مقدسي، نشأة الكليّات، (الطبعة الثانية)، ١٣.

(٣) ذكر مقدسي أنّ مستوى معرفة المستشرقين بآليّات التّعليم في الإسلام ومصطلحاته آنذاك جعلت إجراء دراسة تمثّل مسحًا عامًّا للظاهرة (general survey work) أمرًا مستحيلًا، انظر:

Makdisi, Unconventional Education, 226.

وهذا وهو السبب في تأكيد مقدسي في كلتا مقدّمتيه لـ نشأة الكليّات، ونشأة الإنسانيّات أنه لم يهدف قطّ لإجراء دراسة مَسحية للتربية في الإسلام. وعلى صعيد آخر فإن ما ذُكر أعلاه يفسّر أيضًا سبب انفراد منشورات جامعة إدنبرة بنشر تُحفتيه: نشأة الكليّات، ثم نشأة الإنسانيّات، فيما بعد.

إلى روح زوجته مارجريت، التي كانت قد تُوفيت قبل ستة أعوام، كما مرّ بنا آنفًا. وذكر في إهدائه معلومة مهمّة في سياق اهتمامه بالدّراسات المقارنة بين الشرق والغرب؛ إذ ذكر أن ما أوحى له بالدراسة المقارنة بين تاريخ المدرسيّة في الإسلام والغرب كان ولع زوجته ماري بتاريخ كنيسة كانتربري (Canterbury) والزوايات المتعلّقة بها.

ولكن يبدو أنّ فكرة الدّراسات المقارنة بين الإسلام والغرب كان لها نبعٌ آخر، أفصح عنه مقدسي أيضًا في موضع آخر من كتاباته، فعندما كان مقدسي طالبًا بجامعة جورجتاون أوصاه أستاذه لويس مرسيه -وكان أستاذًا زائرًا هناك- أن يقرأ أعمال القدّيس توما الأكويني (Tommaso d'Aquino) بأناة[1]. وذكر مقدسي في سيرته الذّاتية أنه وجد -فيما بعد عندما انهمك في دراسة ابن عقيل- أوجه تشابه عظيمة بين مسيرتَي ابن عقيل وتوما الأكويني. ولا ريب أن هذه المقارنة فتحت أمامه بابًا من الدراسات المقارنة لم ينغلق حتى صدور كتابه نشأة الإنسانيّات -وهو هذا الكتاب الذي بين يديك- حيث تجد إشارات متعدّدة إلى توما الأكويني، ولا سيّما في حواشي الباب الأوّل.

على أية حال ففي عام ١٩٨١ استكمل مقدسي دراساته للمذهب الحنبلي، ونشر ورقته المسمّاة (Hanbalite Islam) فصلًا من كتاب حمَل عنوان: *(Studies on Islam)* «بالعربية: دراساتٌ حول الإسلام»، والذي حرّرته مارلين ل. سوارتز (Merlin L. Swartz)[2].

وفي العام التّالي (١٩٨٢)، حرّر مقدسي كتابًا بالاشتراك مع دومينيك وجنين سورديل، ناقَش هذا الكتاب مفهوم السُّلطة في القرون الوسطى من منظور مقارِن بين المسلمين والبيزنطيّين، حمَل عنوان: *(La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident)* «بالعربية: مفهوم السُّلطة في القرون الوسطى عند المسلمين

(1) Makdisi, Unconventional Education, 218.

(2) (New York. Oxford University Press, 1981), Pp. 216-274.

والرّوم والغرب»، وشارك مقدسي فيه بفصلٍ عن السّلطة في الإسلام، جاء بعنوان: (Authority in the Islamic Community)[1].

ثُمّ حرّر الثّلاثي نفسه في العام التالي (١٩٨٣) كتابًا آخر ناقش الوعظ والدّعاية الدّينية في القرون الوسطى، وحمل عنوان: (*Prédication et propagande au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*) «بالعربية: الخطابة والدّعاية في القرون الوسطى: عند المسلمين والرّوم والغرب»، وشارك مقدسي فيه بفصلٍ ناقش فيه مواعظ ابن عقيل وخُطبه: (Meditations and sermons of Ibn 'Aqil in eleventh and early twelfth century Baghdad)[2]. وفي العام نفسه (١٩٨٣) شارك مقدسي بفصلٍ في كتاب تناول صورة الإسلام عند المسلمين، وحمل عنوان: (*Islam's Understanding of Itself*) «بالعربية: فهم الإسلام لذاته»، والذي تولّى تحريره ريتشارد ج. هوفانيسيان (Richard G. Hovannisian) وسبيروس فريونيس الابن (Speros Vryonis Jr.)، وناقش الفصل الذي شارك به مقدسي التّعليم المؤسّسي في الإسلام، وما يعكسه من تصورات ذاتية للدّين في أذهان أتباعه، وحمل عنوان: (Institutionalized Learning as a Self-Image of Islam)[3].

ثم ما لبث مقدسي أن نشر في عام ١٩٨٤ مقالة ناقش فيها نشأة علم أصول الفقه حملت عنوان: (The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Uṣûl al-Fiqh)[4]، وهو مقاله الذي ذهب فيه إلى أنّ الشّافعي هو مؤسّس علم أصول الفقه. وفي العام نفسه نشر مقدسي مقالًا ناقش فيه «نقابات الفقه» (Guilds of Law)[5] المستقلّة (المذاهب السّنية) وعلاقتها بنشأة نُزل المَحكَمة في لندن، وهو

---

(1) (Paris: Presses Universitaires de France, 1982), Pp. 117-126.

(2) (Paris: Presses Universitaires de France PUF, 1983), Pp. 149-164.

(3) (Oxford: Oxford University press), 1973, Pp. 73-85.

(4) *Studia Islamica*, No. 59, (1984), Pp. 5-47.

(٥) سأناقش هذا الاصطلاح الذي كان مقدسي يفضّل إطلاقه على المذاهب السّنية بدلًا من الاصطلاح التقليدي الذي يعني المذاهب بوصفها مدارس الفقه (Schools of law) الذي دأب المستشرقون على استعماله. انظر مقدّمة الترجمة، ص ٧٦ وما يليها.

مقالُه المسمَّى (The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court)، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية (zeitschrift für geschichte der arabisch-islamischen wissenschaften, I)[١]، ثم ما لبثت إحدى الدّوريات المتخصّصة في الدراسات القانونية أن طلبت تصريحًا من فؤاد سزگين (Fuat Sezgin) -وكان مدير المعهد- بإعادة نشر المقالة على صفحاتها في العام التالي، وذلك لأهمّيتها في سياقها[٢].

وفي العام نفسه (١٩٨٤) كتب مقدسي تأبينًا لأستاذه هنري لاوست، حمَل عنوان: (Henri Laoust; 1905-1983)[٣]. وفي العام نفسه أيضًا نشر مقدسي مقاله عن الكليّات في الإسلام في القرون الوسطى، وهو مقاله المسمَّى (The College in medieval Islam)، والذي نُشر في كتاب دراسات مُهداة إلى جورجي ميخاليس (Georgii Michaelis)[٤]. كما نشر في هذا العام نفسه مقالة تناول فيها التّصوف والمذهب الحنبلي في آثار ماسينيون ومؤلّفاته: (Soufisme et hanbalisme dans: l'œuvre de Massignon)، في مئوية ميلاد الأستاذ لويس ماسينيون (*Centenaire de Louis Massignon*)[٥].

وفي عام ١٩٨٥ نشر مقدسي مقالًا تناول فيه الحرية التي تمتّع بها الفقهاء في اجتهاداتهم من خلال دراسة موسّعة لمصطلحَي الاجتهاد والتّقليد، وهو مقاله المسمَّى (Freedom in Islamic jurisprudence, Ijtihād, Taqlīd, and academic freedom)،

---

(1) Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, herausgegeben von Fuat Sezgin; in Zusammenarbeit mit Jan Peter Hogendijk und Eckhard Neubauer Volume 1 (Frankfort am Main: 1984), Pp. 233-252.

(2) *The Cleveland State Law Review*, 3-18.

(3) *Journal Asiatique*, 272, (1984), Pp. 219-222.

(4) *Logos Islamikos: Studia islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens. Papers in Medieval Studies*, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984), Pp. 241-257.

(٥) الذّكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي، الأستاذ لويس ماسينيون، القاهرة ١١-١٢ أكتوبر/ تشرين الأوّل ١٩٨٣، (القاهرة: منشورات جامعة القاهرة، ١٩٨٤)، ٧٩-٨٥.

وهو فصلٌ من كتاب تناول مفهوم الحرية في القرون الوسطى، وحمل عنوان: (La notion de liberté au Moyen Age) «بالعربية: مفهوم الحُريّة في القرون الوسطى»، حرّره مع صديقيه د. سوردبل وجنين سوردبل[١]. وفي العام نفسه شارك مقدسي بورقة تناولت فكر الإمام الغزّالي، وهو مقاله المسمّى (Al-Ghazali disciple de Shafi'i en droit et en théologie)، وقدّمها إلى مؤتمر ناقش العقل بإزاء الإيمان بالخوارق والغيبيات (la raison et le miracle: Table Ronde). وعقدته منظّمة اليونسكو بين التّاسع والعاشر من ديسمبر/ كانون الأوّل من عام ١٩٨٥. وفي هذا العام أيضًا شارك مقدسي بفصل تناول فيه الأخلاق عند أهل السُّنة (Ethics in Islamic traditionalist doctrine)، في كتاب حمل عنوان: (Ethics in Islam) «بالعربية: الأخلاق في الإسلام»، والذي حرّره ريتشارد ج. هوڤانيسيان[٢].

كما نشر مقدسي في عام ١٩٨٦ مقالًا فريدًا عن اليوميّات في الكتابة التّاريخية في الإسلام، جاء بعنوان: (The Diary in Islamic Historiography: Some Notes)[٣]، ووعَد في خاتمته أن يقدّم دراسة نقدية لمصادر ابن النجّار في تذييله على تاريخ بغداد، اعتمادًا على مخطوطتي باريس والظّاهرية[٤]، لكنه لم يَفِ بما وعَد. على أية حال ففي العام نفسه شارك مقدسي بفصل عن الإمام الغزّالي ومذهب أبي الحسَن الأشعري، جاء بعنوان: (The Non Ash'arite Shafi'ism of Abu Hamid al-Ghazzali)،

---

(1) *La Notion de liberté au moyen âge. Islam, Byzance*, Occident. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia. IV: session des 12-15 octobre 1982, 1985, organisée par George Makdisi, Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine, (Paris: Les Belles Lettres, 1985), Pp. 79-88.

(2) Edited by R. Hovanissian, Malibu, (Calif.: Undena, 1985), Pp. 47-63.

(3) *History and Theory*, Vol. 25, No. 2 (May, 1986), Pp. 173-185.

وأعيد نشره في:

Islamic and Middle Eastern Societies: a Festschrift in Honor of Professor Wadie Jwaideh. Ed. R. Olson and S. Ani. Brattleboro, (Vermont: Amana Books, 1987), Pp. 3-28.

(4) George Makdisi, The Diary in Islamic Historiography, 184.

في عدد خاصٍ من دورية دراسات إسلامية (*Études Islamiques*) أهدي إلى صديقه دومينيك سورديل[١].

وفي عام ١٩٨٧ نشر مقدسي مقالَه المسمَّى (La Corporation à l'époque classique de l'Islam)، والذي ناقَش فيه الهيئات ذات الشخصية الاعتبارية في الإسلام ونشره فصلًا من كتاب مُهدًى إلى لويس ماسينيون[٢]. ثم أعاد نشره في كتاب دراسات مُهداة إلى المستشرق المرموق برنارد لويس (Bernard Lewis)، والذي حرَّره المستشرقُ المرموقُ كليفورد إ. بوزورث (Clifford Edmund Bosworth)، ونُشِر في برنستون عام ١٩٨٩[٣].

كان من الواضح أنَّ سلسلة المقالات التي نشرها مقدسي منذ أن صدَر كتابه نشأة الكليَّات في أوائل الثمانينيَّات هي إرهاصاتٌ لعمل تركيبي كبير آخَر على غِرار نشأة الكليَّات. ففي البداية كان مقدسي يخطِّط لكتابة دراسة موجَزة عن الأطبَّاء في الإسلام، فاقترح عليه زميلٌ له في جامعة بنسلفانيا متخصِّصٌ في الدِّراسات الصِّينية -لم يُسمِّه مقدسي، وكان قد قرأ نشأة الكليَّات بعناية- أن يضع دراسة متخصِّصة في تاريخ العلوم، واستَصعب مقدسي هذه المهمَّة في البداية، وأجاب زميلَه أنَّه من الأفضل أن يتمَّ ذلك على أيدي علماء متخصِّصين في العلوم الطَّبيعية، لكن مقدسي سَرعان ما شعَر لاحقًا بأنه يُمكنه معالجة إسهامات الأطبَّاء على الأقل. ثم ما لبِث أن اكتشف أنَّ عددًا كبيرًا من هؤلاء الأطباء كانوا شُعراء وكُتَّاب بالإضافة إلى كونهم أطبَّاء. كما أنَّ حضورَهم في بلاط الخلفاء والسَّلاطين والوزراء لم يكُن بسبب معرفتهم بالطبِّ فحسب، ولكن لمعرفتهم بالأدب وعلوم العربية، ممَّا جعلهم يحظَون بتقدير كبير في البلاط، سواء في بغداد أو دمشق أو القاهرة أو قُرطبة[٤].

(1) Mélanges offerts au professeur Dominique Sourdel, *Revue des Études Islamiques*, Volume 54, (1986), Pp. 239-257.

(2) Présence de Louis Massignon: hommages et témoignages, textes réunis par Daniel Massignon, (Paris: Maisonneuve: Éditions Larose, 1987). Pp. 35-49.

(3) *Essays in honour of Bernard Lewis: the Islamic world from classical to modern times*, Edited by C.E. Bosworth, et al., (Princeton, the Darwin press, 1989), Pp. 193-210.

(4) Makdisi, Unconventional Education, 226-227.

هذه السّيرة، وهي فصلٌ من كتاب حمَل عنوان: (Paths to the Middle East, Ten Scholars Look Back) «بالعربية: مساراتٌ إلى الشّرق الأوسط: عشرة علماء يسترجعونَ ذكرياتِهم»، والذي حرّره ث. ناف (Th. Naff)[1]. وفي العام نفسِه نشر مقدسي مقالًا ناقش فيه الطّبقات والتّراجم في الإسلام الكلاسيكي، وحمَل عنوان: (Tabaqāt-biography law and orthodoxy in classical Islam)[2]. وفي هذا العام أعلنَت لجنة جائزة جورجيو ليفي ديلّا فيدا (Giorgio Levi Della Vida) عن فوز مقدسي بالجائزة؛ تقديرًا لجهوده في حقل الدّراسات الإسلامية. كما قرّرت جامعة جورجتاون -في العام نفسه- منْح مقدسي درجة الدُّكتوراه الفخرية؛ تقديرًا لجهوده العلمية في الحقل نفسِه.

وفي العام نفسِه نشر مقدسي مقالة تناول فيها قِيَم الحفاظ على التُّراث وعوامل تعزيز دراسته، وجاءت بعنوان: (Preservation of a Legacy and Promotion of Its Study)[3].

وفي عام ١٩٩٤ نشر مقدسي مقالًا تناول فيه آباء الكنيسة وأئمة الفقهاء في الإسلام من منظور مقارِن، حمَل عنوان: (Fathers and doctors in Christianity and Islam)[4]. وفي العام التالي (١٩٩٥) نشر مقدسي مقالاً تناول فيه المدرسيَّة في بغداد وبولونيا بعنوان: (Baghdad, Bologna, and Scholasticism)، فصلًا من كتاب تناول مراكز التّعليم في العالم قبل الحداثة، حمَل عنوان: (Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East)[5] «بالعربية: مراكز التّعليم: التّعليم والمكان في أوروبّا والشّرق الأدنى قبل الحداثة».

وفي عام ١٩٩٥ تُرجِم لمقدسي مقالٌ إلى اللُّغة الإيطالية، تناول فيه مراتب العلوم

---

(1) (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), Pp. 199-230.

(2) *Islamic studies*, Islamic research institute, Volume 32 (1993) 4, Pp. 371-396.

(3) in *To Hellenikon: Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr.* Vol. 2: Byzantinoslavica, Armeniaca, Islamica, the Balkans and Modern Greece. Ed. J. Stanojevich Allen et al., (New York: Aristide D. Caratzas, 1993), Pp. 170-75.

(4) *Journal of Turkhish Studies*, 18, (1994), Pp. 179-183.

(5) Edited by Jan Willem Drijvers, Alasdair A. MacDonald. (E.J. Brill, 1995).

في الإسلام الكلاسيكي، وجاء بعنوان: (L'organizzazione degli studi nell'Islam classic)[(١)].

وكما بدأ مقدسي مسيرتَه بدراسة ابن عَقيل، ختمَها تقريبًا به. ففي عام ١٩٩٦ كان مقدسي قد أشرَف على عامِه السّادس والسّبعين، وفيه نشر آخر أعماله الكبيرة بتحقيقه لكتاب الواضح في أصول الفقه لابن عَقيل الذي صدَر في خمسة مجلدات في بيروت[(٢)].

وسَرعان ما أعقَبه مقدسي في العام التّالي (١٩٩٧) بدراسة موسّعة عن ابن عَقيل جاءت بعنوان: (*Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*)[(٣)]، حمَلت إهداءً إلى أساتذته الثلاثة: لويس ماسينيون، وهنري لاوست، ولويس جارديه. وفي العام نفسِه (١٩٩٧) نشر مقدسي مقالًا مستلًا من كتابه نشأة الإنسانيّات، جاء بعنوان: (Inquiry into the Origins of Humanism) «بالعربية: تحقيقٌ في أصول الإنسانيّات»، وهو فصلٌ من كتاب: (*Humanism, Culture, and Language in the Near East*) «بالعربية: الإنسانيّة والثقافة والتّعليم في الشّرق الأدنى»، وهو دراساتٌ مُهداة إلى الأستاذِ جورج كروتكوف (Georg Krotkoff)، حرّره كلٌّ من: أسماء أفسَر الدّين (Asma Afsaruddin) وماثياس زاهنيسير (A. H. Mathias Zahniser)[(٤)].

---

(1) in *Federico II.* Ed. M. Andaloro et al. Vol. 2: *Federico II e le scienze.* Trans. from English by A. La Mattina. (Palermo: Sellerio editore, 1995). Pp. 222-35.
ولم أقع على أصل هذه المقالة باللُّغة الإنجليزية، كما أنه لا ذكر لها في جريدة مصنَّفات مقدسي التي أعدها شوكت م. توراوا. ولعل المترجم الإيطالي قد استلّها من الباب الرابع من نشأة الإنسانيّات، ولم يترجمها من مقالة مستقلّة.

(٢) (بيروت-شتوتغارت: فرانز شتاينر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م). الجزء الأول: كتاب المذهب. الجزء الثاني: كتاب جدل الأصول. الجزء الثالث: كتاب جدل الفقهاء. الجزء الرابع: كتاب الخِلاف. الجزء الخامس: تتمّة كتاب الخلاف.

(3) (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).

(4) *Humanism, culture, and language in the Near East: studies in honor of Georg Krotkoff.* Edited by Asma Afsaruddin, A. H. Mathias Zahniser. Eisenbrauns, (Pennsylvania: Eisenbrauns, 1997), Pp. 15-26.

وبحلول عام ٢٠٠٠ كان مقدسي قد أتمَّ عامَه الثمانين، وفيه نشر عملَه الأخير الذي ودَّع به قُرّاءه والأوساطَ العلمية معًا، وهو فصلٌ حمَل عنوان: (Religion and Culture in Classical Islam and the Christian West) (بالعربية: الدِّين والثَّقافة في الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي) في كتاب حمَل عنوان: (Religion and Culture in Medieval Islam) (بالعربية: الدِّين والثقافة في الإسلام القُروسطي)، والذي حرَّره كلٌّ من: جورج صبَّاغ (Georges Sabagh) وريتشارد ج. هوڤانسيان، وهو المجلد الرَّابع عشر من سلسلة جورجيو ليڤي ديلَّا ڤيدا، وتضمَّنَ مقدمة احتفائية بالبروفيسور جورج مقدسي وجهوده في حقل الدِّراسات الإسلامية[1].

كما نُشِر له عملٌ بعد وفاته بعام واحد، وتحديدًا في عام ٢٠٠٣، وهو مقالٌ تناول فيه الجامعات بين الماضي والحاضر، وهي مقالته المسمَّاة (Universities: Past and Present)[2].

على هذا النحو انتهت المسيرة العلمية الحافلة للرجُل بوفاته بمنزله الكائن بمدينة ميديا (Media) من ولاية بنسلڤانيا الأمريكية في السَّادس من سبتمبر/ أيلول من عام ٢٠٠٢ عن عمر ناهز ٨٢ عامًا[3].

تساءل مقدسي في نهاية سيرته الذَّاتية عن ماهية القُوى التي دفعته دفعًا للحياة العلمية والأكاديمية. ووفقًا لرؤيته الذَّاتية يبدو أنَّ تلك القُوى التي وجَّهته نحو الحياة الفكرية كانت مزيجًا من العوامل التي جاءت منبتَّة الصِّلة بسنواته الأولى التي قضاها

---

(1) *Religion and culture in medieval Islam*, Edited by Richard G. Hovannisian and Georges Sabagh, Giorgio Levi Della Vida Series; 14, (Cambridge: Cambridge University Press,1999). Pp. 3-23.

(2) in *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. Eds. Farhad Daftary and Josef W. Meri. (London: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2003), Pp. 43-63.

(3) https://www.findagrave.com/memorial/68778449/george-makdisi.

وجاء في نعيه أنَّه كان أبًا لستَّة أبناء، وجدًّا لعشرة أحفاد.

في مسقط رأسه بـ ديترويت، مثل: تجربة القتال بالجيش في الحرب العالمية الثانية، والتي تعلّم من خلالها قيمة المعرفة باللُّغات الأجنبية. ووجود قانون اجتماعي تعليمي جيد مثل (GI Bill)، وهو ما يسّر له طريقه إلى التّعليم العالي في مجتمع رأسمالي؛ والقُدوة التي وجَدها في العلماء والمفكّرين الذين قابلهم في أثناء سعيه لتحصيل العلم، وولَعهم بالحقيقة على حدّ تعبيره، وكذلك تشجيع أمّه له وإصرارها على أهمية العلم. وربما -على حدّ قوله- تلك الطّاقة التي اكتسبها من النّجاح الأوّلي الذي حقّقه بالتغلُّب على إحباطات السّنة الأولى التي درس فيها باللُّغتين العربية والفرنسية، ولم يكن يعرف منهما حرفًا واحدًا، وهي التّجربة التي وصَفها بـ «المؤلمة». ثم أخيرًا اكتشافه لما أسماه «مُتعة التعلُّم الذّاتي»[1]. إنّ سيرة مقدسي ملهِمة حقًّا، وعلى أكثر من صعيد.

* * *

(٣)

الإسهامات النوعية لـ مقدسي في الدراسات الإسلامية

انصبّ اهتمام مقدسي في دراساته في حقل التّاريخ الإسلامي على الحقبة التي دأب المستشرقون على تسميتها بالكلاسيكية، والتي تمتدُّ -على شرطِهم- منذ ظهور الإسلام حتى اجتياح المغول في القرن السّابع الهجري/ الثّالث عشَرَ الميلادي. كما أولى مقدسي اهتمامًا خاصًّا بقضايا التّعليم في الإسلام كما استعرضنا آنفًا، وبالحركات الفكرية والعَقَدية، ولا سيّما المذهب الحنبلي. واستندت دراساتُه مكانيًّا إلى بغداد خاصّة والعراق -إلى حدٍّ ما- على نحو أشملَ، وشكّلت النتائجُ التي استخلَصها من دراساته الأوّلية ركائز لجميع دراساته الكبرى.

وثَمّ سمَة انفَرد بها مقدسي، هي أنّه كان دائم المقارنة بين السّياقَين: الإسلام والحضارة الغربية في دراساته، ومن هذه الزّاوية فإنّ دراساته حظيت -ولم تزَل-

---

(1) Makdisi, Unconventional Education, 229-230.

بأهمية خاصة، ولا سيّما في ضوء الافتقار إلى دراسات مقارنة، سواءً على صعيد المكتبة العربية أو حتى الغربية، خاصّة في حقل تاريخ التّعليم. وقد أضفت تلك السّمة أصالة على مصنّفاته، بل ربما أدّت -أكثر من غيرها- إلى إثارة اهتمام معاصريه -شرقًا وغربًا- بدراساته حتى بعد مرور أكثر من أربعة عقود من الزّمن على نشرها للمرّة الأولى.

سلّط مقدسي ضوءًا كثيفًا على تطوّر الفكر الإسلامي عامّة، ولا سيّما علم الكلام، وعلم أصول الفقه، والتّاريخ، وتاريخ التّعليم ومؤسّساته ومناهجه، وحاول استعراض تجربة الغرب في القرون الوسطى في ضوء التّجربة الإسلامية. كما استهوت مقدسي فكرة المقارنة بين ابن عَقيل والقدّيس توما الأكويني[1]. بيد أنّ أهمّ إسهاماته على الإطلاق هي دراساتُه حول التّعليم في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، والدّراسات التي أجراها على المدارس في السّياق الإسلامي في هذه الحقبة المهمّة. وأظهَر مقدسي اهتمامًا شديدًا بتحديد دور الفقه من خلال مؤسّسة المدرسة، والدّور الذي لعبته في تشكيل المجتمعات في الإسلام السّنّي.

عُرف مقدسي بالمَيل لإنصاف الإسلام في مقابل الحضارة الغربية، وتلك -لعَمري- سمة بارزة في عملَيه: **نشأة الكليّات**، و**نشأة الإنسانيّات**. وقد ثارت في ذهني أسئلة تتعلّقُ بموضوعية مقدسي في معالَجته للقضايا التي ناقشها في كتاباته، وبعبارة أوضَح: هل انتصر مقدسي للحضارة الإسلامية على نظيرتها الغربية عصبيةً لأصوله الشّرقية؟ وإلى أي مدى يمكن أن يُقارَن مقدسي بـ أسد رُستُم -على سبيل المثال- وهو مؤرِّخٌ لبناني مسيحي آخر، استَعلى على الحضارة الغربية منحازًا للحضارة العربية؟ لقد شغَلني هذا السّؤال، حتى إنني أعدتُ -في ضوئه- قراءة معظَم أعمال مقدسي الرّئيسة، محاولًا النّفاذَ إلى ما بين الأسطُر؛ لكي أظفر بإجابة مرضية عن تساؤلي. وجلُّ ما يمكنني قوله في هذا الصّدد: إنّ مقدسي كان حريصًا على أن تستند استنتاجاتُه وخلاصاتُه إلى وثائق مادّية، وأنّه لم يخرج عن هذه القاعدة

(1) Tuncay Başoğlu, George Makdisi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, n. 4, (2004), 107.

إلّا فيما ندر[١]. ويُشير استقراء دراساته وخلاصاته إلى أنها لم تكن نتيجة قناعات مسبقة حاول الدّفاع عنها، وإنّ بعضها كان غُرضة للفحص والتّمحيص والنّقد الذّاتي[٢].

ومع ذلك فقد وُلد مقدسي -على الرّغم من أصوله الشّرقية- أمريكيًا، وقضى جُلّ حياته في الولايات المتحدة، وكان يصف نفسه بـ«الأمريكي»[٣]، كما كان يصف ديترويت بأنها مسقط رأسه[٤]، ولم يقض في مسقط رأس آبائه إلّا سبع سنوات في صباه فحَسب، كما أنّه كَتَبَ مستهدفًا المستشرقين لا المشارقة، بالإضافة إلى أنّه -في التّحليل الأخير- محسوبٌ على مدرسة الاستشراق الفرنسية خاصة، حتى وإن كَتَب جُلّ أعماله بالإنجليزية. وعلى هذا النحو كان مقدسي يصنّف نفسه مستشرقًا (Islamist) أو مستعربًا (Arabist) في أكثر من موضع في دراساته[٥]. ومن ثمّ لا يبدو لي أنّ أصول مقدسي الشّرقية قد لعبت دورًا في إنصافه للحضارة الإسلامية.

وربما يجدُر بنا أن نبحثَ عن أسباب أخرى تكمُن خلف تلك الظاهرة في كتابات مقدسي. وأعتقد أن وَلَع مقدسي بالدراسات المقارِنة بين الشّرق والغرب، وإخضاعَه لظواهر مشتركة بعينها للدراسة المِجهَرية، ولا سيّما في تاريخ التّعليم -وهو ميدانٌ انفرد مقدسي بدراسته- كل هذا قادَه إلى الأصول الشّرقية لتلك الظواهر، وهذا داعٍ

---

(١) يرى تونجاي باش أوغلو (Tuncay Başoğlu) أن تلك السّمة هي شيمة الكُتّاب المسيحيّين من أصول عربية الذين كتبوا باللّغات الأوروبية، وفي جُملتهم وائل حلّاق، انظر:

T. Başoğlu, George Makdisi, 88.

(٢) أسوق مثالاً بارزًا على تلك النّزعة في المراجعة والنّقد الذّاتي؛ ففي نشأة الكليّات خلص مقدسي إلى أنّ الدُّكتوراه منجزٌ ثقافي غربي لم يكن له وجودٌ في الأقطار الإسلامية، انظر: مقدسي، نشأة الكليّات، (الطبعة الثانية)، ٢٧٠. وهو رأيه الذي عدَل عنه بالكليّة في هذه الدّراسة التي تتبّع فيها الجذور الإسلامية لدرجتَي الماجستير والدُّكتوراه، على النحو الذي تراه في الباب الأوّل من هذه الدراسة التي أكملها بعد نحو عقد من الزّمن بعد فراغه من كتابه نشأة الكليّات.

(3) Makdisi, Unconventional Education, 215.

(4) Makdisi, op, cit, 199.

(5) George Makdisi, The Diary in Islamic Historiography: Some Notes, *History and Theory*, Vol. 25, No. 2 (May, 1986) 184.

موضوعي ابتداءً. ومن جهة أخرى أظنُّ أنّ التصاقه بـ لويس جارديه، وتأثّره به لعب دورًا حيويًا في قناعة مقدسي بأنّ الإسلام تعرّض لحملات تشويه واسعة النّطاق في الغرب، ولا سيّما في الحقبة الاستعمارية. وعلى الرّغم من أنّني لم أصادف اسم جارديه في كتابات مقدسي إلّا استرجاعًا لذكرى، أو إهداءً لعمل، يبدو لي أنّه كان لـ جارديه تأثيرٌ أعمقُ من هؤلاء الذين ظهرت أسماؤهم في جريدة مراجعه. لقد كان جارديه أستاذًا لـ مقدسي أكثر من كونه صديقًا له[١].

يمكن أن يقال الكثير عن تأثّر مقدسي بـ هنري لاوست، ومقدسي نفسه لم يُنكر أنه تأثّر بـ لاوست أيّما تأثّر، بل إنّ مقدسي واصَل السّير على خُطاه في دراسة أهل الحديث عامّةً، والمذهبِ الحنبلي خاصّةً. ومن ثمّ تركَ لاوست بصمة تكوينيّة على مقدسي، على الصّعيد العلمي بلا شك، لكن مقارنة كتابات مقدسي بكتابات لاوست تُظهر أنّ مقدسي كان يأخذُ على لاوست إغراقَه في التّنظير. لقد امتازت كتاباتُ مقدسي وأطروحاتُه بالحيوية متى قورنَت بكتابات لاوست، التي مالت إلى طَرح وقائع التّاريخ جانبًا، بينما كانت الحوادث التّاريخية في القلب من تحليل مقدسي

(١) استرعَت هذه الظّاهرة انتباه تونجاي باش أوغلو -وهو مترجم نشأة الإنسانيّات إلى التّركية- وذهب في تفسيرها إلى أنّ مقدسي تأثّر بكتابات جورج فارمر (George Farmer)، خاصّةً عمله عن الموسيقى العربية المسمّى (*Historical Facts for the Arabian Musical Influence*)، ولا سيّما مناقشة فارمر لمقولة درابر (Draper) التي تقضي بأنّ الكُتّاب الأوروبيّين لديهم ميلٌ إلى إخفاء الفضل الذي دان به أسلافُهم للإسلام، ولا سيّما في حقل المعرفة، وذلك على نحو ممنهج، انظر:

Başoğlu, George Makdisi, 93.

لكن باش أوغلو لم يُقدّم دليلًا يدعم ما ذهب إليه. وقراءة مقدسي لكتابات فارمر أمر غير مستبعَد، بلْهَ منطقي تمامًا. لكنّ مقدسي لم يذكر -في سيرته الذّاتية- فارمر قطُّ، ولا سيّما في ثنايا حديثه عن المؤلّفات التي شكّلت وعيه في مرحلة التكوين. بل ذكَر مقدسي في سيرته الذاتية أنه كان منبهرًا بالمستشرق الأمريكي وليام رايت (William Wright) الذي حقّق كتاب الكامل للمُبرّد وعمره ٢١ سنة، انظر:

Makdisi, nconventional Education, 212.

والثّلاثي الأكثر تواترًا في سيرة مقدسي الذّاتية هم: لويس ماسينيون، وهنري لاوست، ولويس جارديه. وإن كان ما أذهب إليه صحيحًا فسيكون من قبيل المفارقات أن يكونَ أقلُّهم ذكرًا في كتاباته، هو أشدّهم تأثيرًا فيه!

لظواهر فكرية وعقدية بالدّرجة الأولى. وربما يُظهر مقدسي في هذا الصّدد تأثرًا بـ ماسينيون، فقد كان مولعًا به إلى حدّ الافتتان، على حدّ وصفه.

ثمّة سمة واضحة أيضًا في قراءة مقدسي للمصادر العربية؛ إذ كان مقدسي يقرأ النُّصوصَ العربية قراءة مضادَّة لقراءة جولدتسيهر غالبًا. إنّ استقراء آثار مقدسي يُنبئ عن أنّ صاحبَها قد سعَى جاهِدًا، من خلال قراءته الخاصّة للنُّصوص العربية، للتقليل من شأن قراءة جولدتسيهر لها، وقد فعَل مقدسي ذلك بطرق متنوّعة، منها إظهار قراءة جولدتسيهر على أنها قد عفَى عليها الزّمن، أو نقدها بوصفها مجرّد قراءة أوّلية، أو من خلال وصف آراء جولدتسيهر بغير المُكتملة بسبب عدم اطّلاعه -أي جولدتسيهر- على بعض المصادر التي نُشِرَت بعد وفاته[1].

كما خلَص مقدسي إلى نتائجَ جاءت مختلفة بالكليّة عن النتائج والخُلاصات السّائدة عند نُظرائه من المستشرقين، ومن ذلك خروجُه عن الإجماع السّائد الذي يقضي بأن المدارس النّظامية التي أنشأها الوزير السّلجوقي العظيم نظام المُلك الطُّوسي كانت بهدف وقف انتشار التشيُّع ونَشر المذهب السُّني في أعقاب نجاح السّلاجقة في القضاء على دولة البُوَيهيِّين الشّيعة؛ إذ ذهب مقدسي بعد تحليل طويل إلى أنّ إنشاء النّظاميات لا يُمكن فهمُه بمعزِل عن الصّراع بين أهل العقل وأهل الحديثِ، فذهب إلى أنّ النّظاميّات كانت وسيلة من وسائل السّيطرة السّياسية، لعِب فيها الوزير السّلجوقي الدّاهية، على التّناقضات بين الشّافعية الأشاعرة، وكانت الغَلَبة لهم في فارس والعراق، وبين الشّافعية من أهل الحديث في بغدادَ. ومن ثمّ فحيثُما كانت الغلبة لفريق منهما وقَف الوزير خلف الطّرف الأقوى، ففي نيسابور ألقَى الوزير -البراجماتي- بثقله خلف الشّافعية الأشاعرة، أما في بغداد فقد دعَم الشّافعية من أهل الحديث؛ نظرًا لغلَبة هذا التيّار على أهلها[2].

---

(١) انظر على سبيل المثال، ابن البنّاء الحنبلي، يوميّات فقيه حنبلي، (مقدّمة المحقّق) ٨٢-٨٣؛ مقدسي، ابن عقيل، ٤٩؛ مقدسي، نشأة الإنسانيّات، ص ١٣٠. قارن أيضًا:

George Makdisi, Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I, *Studia Islamica*, No. 17 (1962), 42-43.

(٢) انظر الباب الأوّل من هذا الكتاب، ص ١٨٠.

كما نسب مقدسي تأسيس علم أصول الفقه إلى الشافعي، منحازًا لـ جوزيف شاخت (Joseph Schacht) في هذا الرأي. كما ذهب أيضًا إلى أنّ رسالة الشافعي مثّلت النصّ التأسيسي لهذا العلم(١)، ومن خلال طرح جدلي أكّد مقدسي أنّ علم أصول الفقه لعب دورًا مزدوجًا؛ فمن جهة كان علمًا اختصّ بوضع إطار نظري للفقه، ومن جهة أخرى شكّل معادلًا موضوعيًا لـ علم الكلام الذي وصفه بـ «العقيدة المستندة إلى الفلسفة»، الأمر الذي أعوز أهل الحديث إلى ثقل موازن، فاستحدث الشافعي لأهل الحديث علم أصول الفقه، الذي كان بمنزلة «عقيدة شرعيّة»، على

---

(١) يتفق مقدسي مع جوزيف شاخت (Joseph Schacht) في أنّ الشافعي انتمى قلبًا وقالبًا لأهل الحديث، انظر:

Joseph Schacht, the Origins of Muhammadan Jurispndence (Oxford: Clarendon Press, 1950), esp. 137, 287, 315.

بيد أنّ وائل حلّاق يخالفهما الرأي، ويُنزل الشافعي منزلة وسطًا بين أهل الحديث وأهل العقل. ليس هذا فحسب، بل إنّ حلّاق رفض فرضية مقدسي التي تقضي بأنّ الشافعي هو واضع علم أصول الفقه، انظر:

Wael B. Hallaq, Was al-Shāfiʿī the Master Architect of Islamic Jurisprudence, *International Journal of Middle East Stdies*, 25 (1993): 587-605.

ولم يجد حلّاق علاقة تُذكر بين رسالة الشافعي وبين علم أصول الفقه في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. كما أن رسالة الشافعي -يستطرد حلّاق- جاءت بدائية (rudimentary) كما خلت تمامًا من قضايا أساسية أضحت في القلب من علم الأصول لاحقًا، انظر:

W. Hallaq, Uṣūl al-Fiqh and Shāfiʿī's Risāla Revisited, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 19 (2019), 174-75.

يفسّر مقدسي خُلو رسالة الشافعي من بعض المسائل، التي أضحت محورية في علم الكلام لاحقًا، باختراق أهل العقل من المتكلّمين المعتزلة لهذا العلم، وانكبابهم على التّصنيف فيه، انظر:

George Makdisi, The Juridical Theology of Shāfiʿī, 16 ff.

إنّ الجدل في هذه المسألة طويل ومتشعّب، لكنني أميل إلى رأي كريستوفر ميلشيرت (Christopher Melchert) الذي يقضي بأنّ هناك الكثير من العمل الذي يجب أن يُنجز قبل البتّ في علاقة رسالة الشافعي بعلم أصول الفقه، وأنّ فقدان أمّهات الكتب التي وُضعت في علم أصول الفقه في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، خاصّة، سيزيد حتمًا من صعوبة هذه المهمّة، انظر:

Christopher Melchert, George Makdisi and Wael B. Hallaq, *Arabica*, T. 44, Fasc. 2 (Apr., 1997), 312.

حدّ وصفه، استند فيه واضعُه -أي الشّافعي- إلى أنّ النظام الشّرعي في الإسلام هو نظامٌ تتحكّم فيه مشيئة الله وَحدَها، ومن ثمّ فإنّ الشّريعة هي ما أمَر به الله وما نهى عنه. وفي ظلّ نظام كهذا -يستطرد مقدسي- فليس ثمّ مجالٌ لمفهوم القانون الطّبيعي (Natural law)؛ إذ لا يكمن جوهر الإلزام في طبيعة الأشياء على نحو مباشر، بل بالأحرى -على نحو غير مباشر- في خالقها؛ إذ هو الذي جبَل هذه الأشياء على تلك الطّبائع، ومن ثمّ فإن التّكليف يعتمد مباشرة على ما شرَعه الله في وَحيه. وعلى هذا النحو فإن مهمّة الفقه الرّئيسة تتمثّل في تقديم منهاج يُفضي إلى توضيح كل ما يحتاجُ المرء إلى معرفته عن التّكليف (العِبادات)، وحقوق العِباد (المعامَلات)[1].

بناءً على هذا فإنّ الشّافعي -كما يذهب مقدسي- وضَع أساسًا متينًا لأهل الحديث في صيغة علم لعِب دورًا أبعد من كونه مجرّد علم كسائر العلوم. لقد كان عقيدة تهدُف إلى إبطال علم الكلام ذي المشرب الفلسفي اليوناني. واستند مقدسي في طرحِه لهذه النّتائج إلى بعض الحقائق، منها: أنّ رسالة الشّافعي تحظّى باعتراف عامّ من قِبل الباحثين بأنها من النُّصوص المؤسِّسة لعلم أصول الفقه. وكذلك حقيقة أنّ مدارس الفقه قد استَبعدَت علم الكلام من مناهجِها الدّراسية بالكليّة، بل واستُبعد منها المدرّسون الذين دسُّوا علم الكلام في ثنايا دروسِهم في الفقه والحديث في هذه المؤسّسة[2].

تتّسم قراءاتُ مقدسي للتّاريخ الإسلامي بالعُمق عامّة، وذلك من حيث الكشف عن بعض القضايا المهمّة التي لم يُدرك غيرُه وجودها أصلًا. ومع أنّ بعضَ تفسيراته تشهد له بالألمَعية، إلّا أنّ بعضَها الآخر لم يخل في المقابل من الانطباعية؛ إذ وضَع مقدسي أهل الحديث في القلب من تاريخ الفِكر الإسلامي، وجاءت بقية الحركات الفكرية والعَقَدية على هامش هذا المركز. وفي هذا الصّدد يرى تونجاي باش أوغلو (Tuncay Başoğlu) أنّ وضع مقدسي لأهل الحديث في القلب من تاريخ الفكر الإسلامي، وتهميش سواهم يُذكّر بخطإٍ جوهري ارتكبه هنري كوربان

(١) انظر الباب الأوّل من هذا الكتاب، ص ١٣٤.

(2) Tuncay Başoğlu, George makdisi, 89.

(Henri Corbin) في ثنايا قراءته لتاريخ الفلسفة الإسلامية، وما فعله كلاهما باختصار -كما يرى باش أوغلو- هو أنهما تجاوزا نطاق الكشف عن استمرارية مدرسة فكرية ماعبر التاريخ، إلى محاولة تقديم هذه الاستمرارية بوصفها محوراً للحركة التاريخية[1].

ومن السّمات المهمّة أيضًا في فكر مقدسي، والتي يمكن تتبُّعها نقديًا هنا، هو أنه اشتطَّ في البحث عن علوم مستقلّة، بل وأدبيات خاصّة بكلّ حركة فكرية على حدة[2]؛ ومن ثمّ، صوّر مقدسي علم أصول الفقه بوصفه علمًا طوّره أهل الحديث ليكون معادلاً موضوعيًا لعلم الكلام عند المعتزلة من أهل العقل. لكنّه أظهر ارتباكًا بشأن إقبال المتكلّمين من المعتزلة على التّصنيف في هذا العلم (ما عُرف بـ"طريقة المتكلّمين" في علم الأصول) المعادي لهم من حيث المبدأ، بدلًا من التصنيف في دحضه! والحقُّ أنّ تفسيرات مقدسي هنا قد شابها الارتباكُ، فضلاً عن ضعفٍ في الحُجّة إلى حدٍّ ما.

عدَّ مقدسي علم أصول الفقه، وعلم أصول الدِّين، وعلم الكلام ثلاث "علوم" منفصلة، حمَلت كلٌّ منها أسبابَ نشأتها[3]. وفي أحد مصنَّفاته الأخيرة، ادّعى أنَّ علم أصول الفقه -دون نزاع- هو علم حقبة الإسلام الكلاسيكي، وبلغَ أوجَ تطوُّره على يد ابن عَقيل في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي، قبل أن يأخذَ في التّدهور مع نهاية القرن الثّامن الهجري/ الرّابع عشر الميلادي. فأدّت الشُّروحُ في هذه الحقبة إلى تحجيم دور هـذا العلم، وتقليص نطاقه حتى صار مجرّد تدريب مدرسي لا أكثر؛ مما أدّى تدريجيًا لبُعده عن مشكلات الحياة اليومية للمسلمين"[3].

ومع ذلك لم ينجح مقدسي -في رأيي- في إقامة حدٍّ فاصل بين علم أصول الفقه، وعلم أصول الدِّين، بل ربما استغرقَه شرحُ أسباب نشأة علم أصول الفقه بإزاء إهمال أسباب نشأة علم أصول الدِّين (وهو العلم الذي كان يجب أن يكونَ المعادِلَ الموضوعي لعلم الكلام، وليس علم أصول الفقه، الذي بدا حقلاً علميًا

---

(1) Bagdğlu, George Makdisi, 109.

(2) Bagdğlu, op. cit, 99-100.

(٣) مقدسي، ابن عقيل، ٣٣٢-٣٣٣.

محايدًا، أسهم فيه المتكلّمون بالقدر نفسه الذي أسهم به أهل الحديث!)، بل جاءت بعض عباراته غامضة كما لو كانت تصوّر كلا العلمَين وكأنّهما وجهان للعُملة نفسها.

كما وقف مقدسي موقفًا مؤيدًا لأستاذه هنري لاوست، فرأى أنّ التصوُّف نشأ من رَحِم الإسلام السُّني، ومن أصول روحية غنية وأصيلة في الإسلام، ومن ثم لم يؤدِّ إلى معارضة صارمة من جانب أهل السُّنة وعلى الأخصّ عند الحنابلة. وردّ مقدسي نقد التصوُّف في دوائر عُرِفَت بالغلوّ في التسنُّن، بأنه لم يتعلّق بالتصوُّف (الزُّهدي) قطُّ، بل بالأحرى كانت ردّة فعل أهل الحديث العنيفة تجاه التّصوف موجّهة لمدرسة وحدة الوجود خاصّة[1].

قرَأ مقدسي التّاريخ الدِّيني في الإسلام وكذلك تاريخ الفكر الإسلامي من زاوية الصّراع بين أهل العقل (المعتزلة والأشاعرة) وبين أهل الحديث (الحنابلة وبعضُ الشّافعية في المقام الأوّل)، وعلى هذا النحو صَوّر مقدسي مَلحَمة -بلَغت ذُروتَها بمحنة خَلق القرآن- وناضَل فيها أهل الحديث ضدَّ أهل العقل[2]. بيد أنّ مقدسي لم يكن منصِفًا في تناوله للمعتزلة؛ إذ أولاهم حيِّزًا ضيِّقًا للغاية، سواءٌ في أعماله الكبرى، أو حتى في مقالاته، حتى إنّ القارئ لأعماله بالكاد يلحظُ ظلَّهم في خضمّ حديثه الذي يكاد يكون مركَّزًا حول أنشطة أهل الحديث (لا سيّما الشّافعية والحنابلة منهم) على الأصعدة العلمية والفكرية والسياسية. ومن ثمّ يشعر المطالع لأعمال مقدسي ودراساته دومًا، أنّ أهل الحديث كانوا يُصارعونَ خصمًا خفيًّا يسمّى «أهل العقل»!

وقد تركّزت أهمُّ أعمال مقدسي، سواءٌ في كتُبه أو مقالاته، حول قضايا التّعليم في الإسلام الكلاسيكي، ولا سيّما معاهد العلم في الإسلام والغرب المسيحي. وكشَف مقدسي عن خُلاصاته في هذا الحقل في تُحفتَيه: نشأة الكليّات، ونشأة الإنسانيّات.

---

(1) Makdisi, The Hanbali School and Sufism, *Baletin de la Asociacion Espanola de Orientaistas xv.*, Madrid, (1979), p. 115-126; Makdisi, "Ibn Taimiya: a Sûfi of the Qadiriya Order", *American Journal of Arabic Studies* I, Leiden (1974), p.118-129; Başoğlu, George Makdisi, 108.

(٢) انظر الباب الأول من هذا الكتاب، ص ١١٧ - ١١٨.

ويحتلُّ مصنَّفه الأوّل مكانة عظيمة في سياق المصنّفات التي اعتنَت بدراسة تاريخ التّعليم، ليس في سياق تاريخ التّعليم في الإسلام فحسب، ولكن في سياق تاريخ التّعليم في الغرب أيضًا. وفي ثنايا كشفه عن دقائق نظام التّعليم في الإسلام، كان مقدسي يضرب في مقتل، ويصفّي نتائجَ دراسات دانييل هانيبيرج (Daniel Haneberg)[1]، التي طالما اعتمَد المستشرقون عليها في هذا المضمار منذ منتصف القرن التّاسع عشَرَ.

وعلى الرغم من اعتراف الباحثين بوجه عامٍّ بأهمية عمل مقدسي نشأة الكليّات وتفرُّده، إلّا أنّه لم يسلَم من بعض النّقد بسبب قدر معيَّن من الفوضى اعترته، وهي الفوضى النّاتجة عن اتّساع الحقبة التاريخية التي درَسها في المقام الأوّل، وكذلك اتّساع الرُّقعة الجغرافية التي غطّاها، وأحيانًا بدعوى بنائه على تعميمات وما عدّه في جُملة المسلّمات[2]. وكذلك لبعض أوجُه القصور الأخرى التي شابَت دراسة مقدسي، وعلى رأسِها: أنّ عملَه تركّز على نحو رئيس على العصرَين البُوَيهي والسّلجوقي، وجغرافيًا على بغدادَ. وليس يجادِل أحدٌ في أن بغداد كانت مركزًا ثقافيًا رئيسًا في تلك الحقبة المبكّرة، سواءً في المشرق الإسلامي خاصة، أو على صعيد العالم الإسلامي ككُل، إلّا أنّ هناك إشكالية تعلّقت بتعميم نظام التّعليم وخصائص المؤسّسات في بغداد خاصة، ثم سَحبها على تاريخ التّربية في الإسلام برمّته. وقد لفَت روي متَّحِده (Roy Mottahedeh) النّظر إلى حقيقة نشأة المدارس في خُراسان وبلاد ما وراء النّهر في وقت أبكَر من تاريخ نشأتها في بغدادَ، ومن ثمّ رأى أنه كان يتعيَّن على مقدسي -في ضوء هذه الحقيقة- تعديل رأيه بشأن مركزية بغداد في نظريّته بشأن نشأة الكليّات[3].

---

(١) ظلّت دراسة هانيبيرج Daniel Haneberg المسمّاة (*Abhandlung über das Schul- und Lehrwesender Muhammedaner im Mittelalter*, München:1850) عملًا محوريًا في الغرب عن تاريخ التّعليم في الإسلام، حتى ظهور عمل مقدسي المسمّى نشأة الكليّات.

(2) Abdul-Latif Tibawi, *Arabic and Islamic Themes: Historical, Educational and Literary Studies*, (London: Luzac, 1976).

(3) Roy P. Mottahedeh, The Transmission of Learning: The Role of the Islamic =

كما وُجّه لمقدسي نقدٌ آخر فيما تعلّق برأيه الذي يقضي بأنّ المدارس استبعدت علم الكلام منها بالكليّة، في خضمّ تصويره لنتائج الصّراع الملحمي الذي دار بين أهل العقل وأهل الحديث، وانتصر فيه أهل الحديث انتصارًا حاسمًا على أهل العقل. فقد رأى بعضُ الباحثين أنّ اقتصار مقدسي على معالَجة بقعة بعينها، وفي حقبة تاريخية بعينها، هي معالجة قاصرة عن تفسير مَيل المدارس في المشرق، ولا سيّما في فارس والهند والأناضول إلى إدخال علم الكلام إضافة إلى المنطق في مناهجِها، وكذلك وجود العلوم الدَّخيلة بأقسامِها الثّلاث: الرياضيّات والطبيعيّات والإلهيّات في مناهج تلك المدارس، مع بعض الاختلافات التي توقّفت على المكان والحقبة الزّمنية، حتى إنّ هناك نوعًا من المدارس أُطلق عليه «مدارس الكلام» ظهَرت في العصر العثماني خاصة[1]. بيد أنّني أعتقد أن تفسير هذه الظّاهرة يكمُن في ضَعف انتشار المذهب الحنبلي في تلك البقاع والحقب المذكورة آنفًا. وإن سَلَّم المؤرّخون بهذا يومًا ما، فإنّ هذا يضفي مزيدًا من المِصداقية على تحليل مقدسي.

ثارت مثل هذه الانتقادات بين الفَينة والأخرى، بيد أنها لم تُقلّل قطُّ من أهمية دراسات مقدسي وأصالتها، حتى باعتراف أصحاب هذه الانتقادات أنفُسهم. والرّاجح عندي أنّ مقدسي قد اطّلع عليها، كُليًّا أو جزئيًّا، ويبدو أنه ما كان يُلقي لهذه الانتقادات بالًا، فليس ثمّ أثرٌ لمراجعات قام بها مقدسي استنادًا إليها، سواءً في مقالاته التي نشرها بعد ظهور نشأة الكليّات، أو حتى في هذا الكتاب الذي بين أيدينا، والذي صدَر بعد نشأة الكليّات بعَقد من الزّمن. لقد كان مقدسي أصيل الرّأي، ولم يكن يعدِل عن رأي رآه إلى رأي آخر إلّا لدوافع موضوعية ابتداءً.

يُنسَب لـ مقدسي الفضل أيضًا في لَفتِ الأنظار إلى ظاهرة انقطاع التّواصُل بين الحضارتَين الغربية والإسلامية خاصة، والأخطاء النّاشئة عن تمحور الغرب حول

= Northeast, dans *Madrasa. la transmission du savoir dans le monde musulman*, éd. Nicole Grandin et Marc Gaborieau, (Paris: Arguments, 1967) Pp. 63-72.

(1) Tuncay Başoğlu, George Makdisi, 99.

ذاته، ونظر الأوروبيين المحدثين إلى الصفة الجنوبية من البحر المتوسط على أنها بلاد العجائب! حيث نفذ مؤرخو المركزية الأوروبية (*Eurocentrically*) هجومًا ثقافيًا واعيًا على الحضارة الإسلامية، ولا سيما في القرنين الأخيرين من تاريخ الاستعمار الغربي لبلاد العالم الإسلامي. ومن ثمّ انتقد مقدسي البحث عن أصول الكليات والجامعات في حضارة الإغريق القديمة أو روما، أو مدارس الكنيسة أو الأديرة القروسطية، من خلال تقديم أدلة واهية، وحجج مصطنعة لا تصمد أمام النقد. وقد أدى هذا البحث المضني عن جذور النهضة الأوروبية في الأصول اليونانية واللاتينية إلى أخطاء قادت بدورها إلى سلسلة من الأباطيل التي نتجت عن هذا البحث الواعي للغرب عن جذوره في حضارة الإغريق القديمة أو الحضارة الرومانية في أثناء محاولة بناء هُويّته الخاصّة في مواجهة الإسلام القابع على الجانب الآخر من البحر المتوسّط[1]. وفي هذا الصّدد فإنّ جهود مقدسي في تصحيح تلك المغالَطات -وعلى رأسها هذا الكتاب الذي بين أيدينا- هي جهودٌ لا تُنكر.

أمّا إسهام مقدسي الأعظم فهو إقامتُه البرهانَ على أنّ كلًّا من المدرسيّة والإنسانيّة، واللتين طالما عُدّتا منجزاتٍ غربيةً، كان لهما جذورٌ عميقة في الإسلام السُّني، بل هما من منجزاته، حيث نشأت كلتا الحركتين قبل عدّة قرون من استعارة الغرب لهما في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي.

إن أحد أكثر أبواب هذا الكتاب إمتاعًا هو الباب الأوّل، الذي تقصّى فيه مقدسي أصول درجة الدُّكتوراه -التي تمنحُها الجامعة الحديثة- في القرون الوسطى، حيث

---

(١) إنّ من أعجب ما فعله مؤرّخو المركزية الأوروبية هو نسبة منجزات العلماء والفلاسفة الذين عاشوا في الإسكندرية وأنطاكيا ودمشق وغيرها من مدن الشّرق في العصر الهلّيني إلى الرّصيد الحضاري الأوروبي، مع أنّ أصحاب هذه المنجزات الفكرية والعلمية كانوا مشارقة، ولدوا وعاشوا وماتوا في مدن شرقية. وليس يُغيّر من هُويّتهم هذه أنهم كانوا يحملون أسماءً يونانية، أو أنهم كانوا يتحدثون اليونانية ويكتبونَ بها. جديرٌ بالذّكر هنا أن جوناثان بلوم (Jonathan Bloom) وصَفَ ميل المؤرّخين الأوروبيّين لإنكار فضل الإسلام على أوروبا بـ «المَيل الخبيث» (pernicious tendency) في تفسير التّاريخ، انظر:

Jonathan Bloom, *Paper before print: the history and impact of paper in the Islamic world*, (New Haven and London, Yale University Press, 2001), 10-11.

أرجع أصولها إلى «إجازة التّدريس والإفتاء»، والتي انتقلت إلى الغرب الأوروبي مترجمة ترجمة حرفية تقريبًا باسم (Licentia docendi) (رُخصة التّدريس) التي منَحتها الجامعاتُ الأوروبية القُروسطية. كما ذهب مقدسي إلى أنّ «رُخصة التّدريس» في السّياق الأوروبي لم تنشأ في اليونان القديمة أو في روما، ولا في ظلّ المسيحية البيزنطية، كما لم تنشأ في ظلّ الغرب اللّاتيني المسيحي. بل كانت رُخصة التّدريس في الجامعة المسيحية في القرون الوسطى قد تطوّرت بالفعل في الإسلام السُّني قبل فترة طويلة، حيث عُرِفت باسم «إجازة التّدريس والإفتاء». ومن خلال مراحل ثلاث -سيعرضُ لها مقدسي تفصيلًا في الباب الأوّل من هذا الكتاب- انتقلت من خلالها «الدُّكتوراه» من «إجازة الإفتاء والتّدريس» إلى «رُخصة التّدريس» (licentia docendi)، إلى الدُّكتوراه الحديثة التي تمنحُها الجامعاتُ في أيّامنا هذه. لكنها ظلّت محتفظة بخصيصتها الأساسية، وهي «الحقّ في التّدريس» كما هي في جميع هذه المراحل. وكانت سماتُها في ظلّ الإسلام هي عينُها التي نعرِفُها في الجامعة الحديثة في أيّامنا هذه، ولكنها خضَعت لتعديلٍ ما طرأ عليها في ظلّ الجامعة الأوروبية القُروسطية. وهذا التّعديل اقتضَته ظروفُ بيئة إجازة التّدريس الجديدة التي غُرِست فيها غرسًا.

بيد أنّ مقدسي طرح رأيًا يقضي بأنّ «إجازة التّدريس والإفتاء» قد اقتصَرت على الفقه فحسب في سياق الحضارة الإسلامية، فكان الفقه هو الحقل المدرسي الوحيد في الإسلام في رأيه، بينما طبّقها الغرب على جميع حقول المعرفة فيما بعد. وما ذهب إليه مقدسي في هذ الصدد يحتمل النّظر، فعندما تسلّم بأنه إلى جانب الفقه، دُرّس عددٌ كبيرٌ من الحقول الأخرى، مثل: الأدب، والنحو، والحديث، والتّفسير، والوعظ، في المدرسة التي أُنشئت في الأصل لتدريس الفقه، وعندما نضَع كذلك في اعتبارنا أنّ عددًا كبيرًا من خِرّيجي تلك المدارس صاروا علماء يُشار إليهم بالبَنان في فروع أُخَر من المعرفة سوى الفقه. عندما يواجه المرء هذه الحقائق فلِمَ ينبغي عليه أن يسلّم بأن «المدرسة» في الإسلام قد تأسّست بغرضٍ واحد هو تخريجُ الفقهاء فحسب؟ إنّ المدرسة المستنصِريّة ببغداد كانت أوّل مدرسة في الإسلام تجمع

المذاهب الأربعة في بناية واحدة، ودرّس فيها الفقه على المذاهب الأربعة، فضلًا عن القراءات والتفسير وسائر علوم القرآن، إضافة إلى علوم الحديث، وعلوم العربية، وكذلك الرياضيّات والبيطرة والطبّ وتقويم الأبدان"[1].

لم تكن المدرسة في الإسلام مجرّد بناية فحسب، بل كانت مؤسّسة تعليمية قائمة بذاتها، تضمُّ هيكلًا من الموظّفين الإداريّين وحاملي الدّرجات العلمية المختلفة، ولكن هذا لم يمنع من قيام بعض المؤسّسات الأخرى مثل البيمارستانات (المستشفيات) -على سبيل المثال- من القيام بالدّور نفسه الذي اضطلعت به المدارس، ولكن في حقل الطبّ. كما أنّنا نلحظ أنه كان هناك تمييزٌ بين مستويين من الدّراسة في الطبّ، على النحو الذي وصفه الطبيب أحمد ابن أبي الأشعث (ت نحو ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م)، حيث ذكر ذلك الطبيب بوضوح مستويين مختلفين من الدّراسة: طبقة (يعني مرحلة) تعلّم الطبّ، وهي مرحلة الطّلب التي توازي درجة البكالوريوس في الطبّ المعمول بها حاليًا. وطبقة (أي مرحلة) التفقّه في علم صناعة الطبّ، ووصفَها ذلك الطبيب على النحو التّالي: **طبقَة من تجاوز تعلّم الطبّ ودخَل في جُملة من يتفقّه فيما عَلِم من هذه الصّناعة ويُفرّع ويَقيس ويَستخرج**. ومن الواضح أنّ المرحلة الثانية تُعادل درجة دكتوراه الفلسفة التي تمنحها جامعاتُنا الحالية[2]. إذًا ما رآه مقدسي من أنّ الفقه كان الحقل المدرسي الوحيد في الإسلام الذي خضع لمنهَج تعليمي صارم، ودرجات علمية محدّدة، وسُلطات وصلاحيات معيّنة للفقيه الخرّيج؛ رأي جدلي قابِل للمراجَعة.

ومع ما تقدّم، فلستُ أملِك إلّا الإقرار بأنّ المكتبة العربية -بل والغربية- تكاد تخلو تمامًا من دراسات تُعالج منظومة التّربية في الإسلام معالَجة شاملةً، ناهيك عن أن تكون تلك المعالَجة من منظور مقارِن، أو رصد لعَلاقة تلك المنظومة بمناهج التّعليم المعاصِرة. وحدَه مقدسي -فيما أعلم- هو من فعل ذلك، وحتى ظهور دراسة كتلك التي وصَفتُ، تظلُّ دراستا مقدسي: **نشأة الكليّات ونشأة الإنسانيّات** تحتلّان موضع

(١) انظر: ناجي معروف، تاريخ علماء المستنصرية، (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٩)، ١.

(٢) ابن أبي أصَيبعَة، عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، تحقيق نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ٣٣٢.

الصَّدارة في هذا الميدان"⁽¹⁾، ويبدو أنهما سيظلان كذلك لعقود طويلة قادمة، وذلك على الرَّغم من أنَّ صاحبهما أقرَّ -ربما تواضعًا- أنه لم يهدف قطُّ إلى إجراء مسح عامٍّ للتربية في الإسلام. ومن ثمَّ فمن باب إحقاق الحقّ، ينبغي أن تكون لآراء مقدسي المبنيَّة على دراسة متعمِّقة اليد العُليا على النَّقدات التي قد تثور هنا وهناك، وتُبنى على قراءات أو شواهد محدودة من خلال المصادر، أو الرُّؤى الذاتية والانطباعية.

* * *

(٤)

لغة مقدسي واصطلاحه

جورج مقدسي واحدٌ من أفراد هذا الزَّمان من المستشرقين، ولستُ أراني مبالغًا إن وصفتُه بأنَّه كان نابغة نابهًا ألمعيًا طُلَعة. ومَن كان هذا شأنه فحريٌّ به أن تُباين لغتُه لُغةَ أقرانه، وأن يتفرَّد باصطلاحاته التي استعملها على شرطه. ولمَّا كان مقدسي قد تعرَّض لظواهر لم يَلحَظ وجودها غيرُه أصلًا، فقد استعمَل في تعيينها اصطلاحات يكاد يكون قد انفرد بها، لم أرها عند غيره من المستشرقين، وصفًا لظواهر أو لمؤسَّسات في الحضارة الإسلامية. من ذلك إقحامه اصطلاح (*Scholasticism*) وصفًا لما يمكن أن نُطلِق عليه المدرسيَّة في الإسلام. والمدرسيَّة في السياق الأوروبي تعدُّ مكافئًا لعلم فلسفة اللاهوت (Philosophical theology) الذي دُرِّس في الكليَّات الأوروبية القُروسطية، أي هي علم الكلام -من منظور إسلامي- في التَّحليل الأخير. ومن المفارَقة أن يكون العلم المدرسي الوحيد في السِّياق الإسلامي الذي يستحقُّ هذا الوصف بحذافيره (أي: العلم الذي اقتصرت المدارس الإسلامية على تدريسه بوصفه علمًا شرعيًا في القرون الوسطى)، وفقًا لمقدسي، هو علم الفقه والعلوم المساعِدة المرتبطة به، وليس علم الكلام قطُّ.

---

(1) Khaled Abou El Fadl, The Roots of Persuasion and the Future of Sharī'a, in: Sohaira Z.M. Siddiqui (Ed.), *Locating the Sharī'a, Legal Fluidity in Theory, History and Practice*, Leiden- Boston: Brill, 2019, 20.

كما استعمل مقدسي اصطلاح **الإنسانيّة** (*Humanism*) وصفًا لـ «الأدب» في السّياق الإسلامي، واصطلاح **الإنسانيين** (*Humanists*) وصفًا للأدباء المسلمين، وقد سبق لنا أن تعرّضنا لهذين الاصطلاحين، وأوائل المستشرقين الذين استعملوهما في دراساتهم. وربما لم يحُز مقدسي قصب السّبق في استعمال هذين الاصطلاحين، ولكنه -بلا شك- قد أسهم في تجذُّرهما في الأدبيات الغربية. كذلك استعمل مقدسي اصطلاح (*Studia adabiya*) للإشارة إلى **فنون الأدب في العربية**، وذلك معادل موضوعي لاصطلاح (*Studia Humanitatis*) الذي يُشير إلى **الدراسات الإنسانيّة في اللُّغة اللّاتينية**، ولا سيّما في عصر النّهضة. كما أشار مقدسي إلى أولئك الصُّحُفيِّين الذين علّموا أنفسهم بأنفسهم عن طريق الكُتب باصطلاح **التعلُّم الذّاتي** (*Autodidacts*)، وإلى العملية برُمّتها على أنها **اكتساب العلم من خلال الصُّحف** (*Textual scholarship*).

كما استعمل مقدسي اصطلاح (Sacred Scripture) في الإشارة إلى الكتاب والسُّنة معًا. كذلك أقحم مقدسي اصطلاح **سُلطة التّدريس** (*Magisterium*)، وهو -في الأصل- مصطلح أوروبي قُروسطي، نجَم عن الصّراع على السُّلطة في التّدريس والوعظ والإرشاد في مسائل اللاهوت والعبادات في المسيحية بين الأساقفة من مؤسّسة الكنيسة، وبين حائزي درجة الدُّكتوراه في اللّاهوت من خرّيجي الكليّات القُروسطية. وعلى كل حال أراد مقدسي به في سياق الحضارة الإسلامية: **السُّلطة المستمَدَّة على نحو شرعي للتدريس في مسائل العقيدة والعبادات**. ولا يكاد المرء يجِد هذا الاصطلاحَ في السّياق الإسلامي إلّا في دراسات مقدسي وَحدَه. وقد مسّت حاجة مقدسي لهذا الاصطلاح لإثبات شرعية الإجازة بالإفتاء والتّدريس للفقهاء وَحدَهم دون علماء العلوم الدِّينية كافّة. وبموجب سُلطة التّدريس لم يعُد بإمكان آحاد النّاس ادّعاء العلم بالشّريعة من خلال استظهار الكتاب والسُّنة فحسب، بل تطلّب الأمر الانهماك في دراسة الفقه لسنوات طويلة من خلال مؤسّسة هي المسجد ذو الخان أو المدرسة، ومن ثمّ حمَل الفقيه ما يشبه درجة الدُّكتوراه في أيّامنا هذه، ممثّلة في الإجازة بالإفتاء والتّدريس. وعلى هذا النحو مسّت حاجة

الفقهاء إلى شرعية من نوع ما، كي يحتكروا لأنفسهم منح تلك الإجازات بالإفتاء وتدريس الفقه، فجعلوا النبي ﷺ أوّل فقيه وأوّل مفتٍ في الإسلام، وعنه انتقلت تلك السّلطة إلى الصحابة ثم إلى التابعين ثم إلى الفقهاء في الأخير.

كذلك أطلق مقدسي على المناظرات المفتوحة التي جرت بين العلماء المسلمين، التي لم تتقيّد بموضوع حُدّد مسبقًا اصطلاح (Quaestiones quodlibetales)، وهذا الاصطلاح في الأصل هو عنوان: مصنَّف لـ جون دُ. سكوتوس (John Duns Scotus) (١٢٦٦-١٣٠٨م)، ويعني (حرفيًا): «سل ما بدا لك». كما استعمل مقدسي اصطلاح (*Pecia*) اللّاتيني القروسطي، تعبيرًا عن توزيع أعمال النّسخ في المصنَّفات الكبرى على عدد من النُّسّاخ في السّياق الإسلامي. وقد يطول بنا المقام هنا إذا تعرّضنا لدقيق اصطلاحات مقدسي ومغزاها، ومنها ما شرح نفسه من خلال السّياق، ومنها ما ألجأني إلى التعرُّض له بالشّرح في الحواشي.

بيد أنّ مقدسي أظهر في الوقت نفسه أيضًا تمسُّكًا باصطلاحات الاستشراق التقليدية، فعبّر عن مذهب **أهل الحديث** باصطلاح (*Traditionalism*)، وعن **أهل الحديث** باصطلاح (*Traditionalists*)، وأحيانًا عن **المحدِّثين أو علماء الحديث** بحسب السّياق. كما عبّر عن مذهب **أهل السُّنة والجماعة** باستعمال اصطلاح (*Orthodoxy*)، وعبّر عن **المتكلّمين أو أهل الكلام من المعتزلة** باستعمال اصطلاح (*Philosophical theologians*)، أمّا **علم الكلام** نفسه فهو عند مقدسي (*Philosophical theology*). كما عبّر عن **العقيدة** باصطلاح (*Theology*). أمّا **علم الفقه** عنده فهو (*Positive law*)، وأما **علم أصول الفقه فهو** عنده (*Methodology of the law*)، وعلى نحو أقلّ تواترًا هو (*Legal theory*). كما عبّر مقدسي عن **طريقة النَّظر** باصطلاح: (*Speculative theology*)، وعلى نحو أقل تواترًا هي (*Method of disputation*). كما عبّر عن **النّقل** في اصطلاح الفقهاء باصطلاح (*Authority*) بإزاء العقل (*Reason*). وكذلك استعمل اصطلاح (*Inquisition*) تعبيرًا عن **محنة خَلق القرآن** (وهو اصطلاحٌ يعني حرفيًا «محاكم التّفتيش»، وهي ظاهرة أوروبية قُروسطية)، أما **فتنة الأشعري** فعبّر عنها مقدسي باستخدام اصطلاح (*Defection*). ومثل هذه الاصطلاحاتُ فاشيةٌ

في دراسات المستشرقين، وغالبًا بهذه المعاني نفسها، أو قد تختلف في معانيها اختلافًا طفيفًا، من مستشرق إلى آخر، كلٌ على شرطه.

بيد أنّ هناك اصطلاحًا استعمله مقدسي، فأثار به جدلًا واسعًا، وخلافًا كبيرًا بين المستشرقين، نشب في أعقاب صدور هذا الكتاب. ذاك هو توصيفُه للمذاهب الفقهية في الإسلام على أنها «تنظيماتٌ نقابية» في التحليل الأخير؛ إذ شيّد مقدسي نظريّته التي تقضي بأنّ المدرسة في الإسلام هي الأمّ الشرعية لـ **الكليّة** *(Collegia)* في السّياق الأوروبي، على مقاربة ثلاثية الأبعاد:

١) الغاية من إنشاء المدرسة والكليّة في كلا السّياقين الإسلامي والأوروبي.

٢) المناهج المتّبعة في التّدريس في المدرسة في السّياق الإسلامي، وتلك المتّبعة في الكليّة في السّياق الأوروبي.

٣) القُوى التي أفرزت المدرسة في الإسلام، مقارنةً بتلك القُوى التي أنشأت الكليّة في السّياق الأوروبي.

فيما تعلّق بالغاية من إنشاء المدرسة في السّياق الإسلامي، ونظيرتها الكليّة في السّياق الأوروبي، أقام مقدسي البرهانَ على أنها تمثّلت في الغرض نفسه، ألا وهو دراسة الفقه في السّياق الإسلامي، والقانون في السّياق الأوروبي. إذًا فقد كان الغرضُ -عند مقدسي- هو نفسُه.

وأمّا المنهَج المتّبع في تدريس الفقه في سياق المدرسة في الإسلام، فقد استعارته الكليّة في الغرب المسيحي، وكانت أضلاعُه قائمة على ثلاثة محاور، هي: الخلاف والجدل والمناظَرة في السّياق الإسلامي، وهي نفسها أضلاع مثلّث المنهَج المدرسي في الكليّة القُروسطية: *(Sic et non)* **الخلاف**– *(Dialectica)* **الجَدل**– *(Disputatio)* **المناظَرة**، وقد استُعيرت تلك الأدواتُ المنهَجية من الإسلام السُّني وجرى تكييفُها لتُستخدَم في تدريس اللاهوت والقانون في سياق الكليّة في الغرب المسيحي. ومن ثمّ أخذ مقدسي يرصُد عددًا كبيرًا من المسارات المتوازيَة في كلا السّياقين: فـ **التّعليقة في الفقه هي أصل الخُلاصة الوافية في اللّاهوت** *(Summae)* في سياق الكليّة

الغربية القُروسطية، ودرجة الدُّكتوراه في الكليّة القُروسطية تستقي أصولها من إجازة الإفتاء والتّدريس التي كانت تمنحها المدرسة للفقيه في الإسلام.

بعد أن فرغ مقدسي من عرض هذه المسارات المتوازية -التي لم يلحظها غيره، والجديرة بالتأمُّل بالفعل- ظلّت أمامه معضلة واحدة، ألا وهي القُوى التي أفرزت المدرسة في الإسلام، وعلاقتُها بالقُوى التي أثمرتها في الغرب المسيحي. وهي معضلة كبيرة، وذلك لأنّ المقاربة هنا تُشبه التوغُّل في حقل ألغام؛ إذ اقتضت منه إعادة إحياء نزاع مرير دار قبل أكثر من نصف قرن بين المستشرقين بسبب «فرضية ماسينيون»، التي انقسم أولئك المستشرقون بشأنها شيعًا.

كانت القُوى التي أنشأت المدارس ووضعت مناهجها التّعليمية هي المذاهب السُّنية في السّياق الإسلامي. أمّا في السّياق الغربي المسيحي فكانت نقابات أهلية غير مرشّمة تكوّنت من دارسي القانون، أو ما عبّر عنه مؤرِّخو الجامعة الأوروبية القُروسطية باصطلاح (Unincorporated guilds)، وكلتاهما استندتا إلى الوقف في السّياق الإسلامي، والهبات والتبرُّعات في السّياق الغربي المسيحي[1]. ومن ثَمّ بحَث مقدسي ما إذا كان ثمّ عَلاقة بين كلتا القوتَين، أم لا؟ وإلى أي مدًى يمكن عدّ المذاهب السُّنية في الإسلام نقابات أهلية غير مرشّمة، تشكّلت على غرارها تلك النّقابات الغربية التي أفرزت الكليّات في السّياق الأوروبي. كانت تلك نقطة محورية أقام عليها مقدسي أطروحتَه المركزية في ثنايا سَعيه لإثبات أمومة المدرسة في الإسلام للكليّة الأوروبية القُروسطية. ومن ثمّ كانت نظرية لويس ماسينيون، بشأن وجود النّقابات في الإسلام الكلاسيكي بمنزلة حَجَر الزّاوية الذي استنَد إليه مقدسي في هذا الصّدد. وهكذا سعَى مقدسي إلى إثبات صحّة ما ذهب إليه ماسينيون -قبل

(١) في هذا السّياق، أبدى أحد المستشرقين اندهاشه لمّا اكتشف أوجه شبه مثيرة للدّهشة بين وظيفة الرّباط (التّكية-الخانقاه) في العصر المملوكي، وبين وظيفة البيوت البيجونية (*Beguines*) التي انتشرت في أوروبّا في أواخر القرون الوسطى، من حيث البِنية والغرضُ من تأسيسها، انظر: يوسف رابوبورت، **الزواج والمال والطلاق في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى**، نقله إلى العربية: أحمد العدوي، (القاهرة: مركز تراث للبحوث والدّراسات، ٢٠١٥)، ١٥١-١٥٢. ويبدو أنّ التأثير الإسلامي في المؤسّسات الأوروبية القُروسطية كان أعمق مما يبدو لنا.

نصف قرن - من أنّ المدينة الإسلامية قامت على تنظيم هيراركي من النقابات الأهلية شبه المستقلّة.

تقضي فرضية ماسينيون بأن الطّوائف المستقلّة إداريًا في المدن الأوروبية في القرون الوسطى (Communities)، تشبه كثيرًا -ومن نواحٍ عديدة- الوحدات الإدارية في المدينة الإسلامية في القرون الوسطى. وعلى هذا النحو ادّعى ماسينيون أنّ النّقابات المستقلة (Guilds) قد وُجدت في الإسلام الكلاسيكي، وأنها قامت في المدينة الإسلامية بالوظائف نفسها التي أُنيطت بالطّوائف في الغرب المسيحي. لم يكن طَرحُ ماسينيون غريبًا في حدّ ذاته، وإنّما كان مكمن الغرابة في النّهج الذي قاده إلى هذه النتيجة؛ إذ لم تستند فرضيّته إلى مصادر تاريخية أو وثائق مادّية أو غيرها من وسائل الاستدلال التّاريخية التقليدية التي يلجأ إليها المؤرّخون عادة، بل استندت تلك الفرضية إلى زيارات ميدانية قام بها ماسينيون لبعض مدن المغرب العربي، حيث دوّن ملحوظاته الأنثروبولوجية على آلية عمل طوائف الحِرف وبنيتها، ونواتها، وأخيرًا الوظائف التي أُنيطت بها.

على هذا النحو حلّل ماسينيون توزيع النّقابات في هذه المدن، وتنظيمها الهَيراركي على مستوى الهيئة والأعضاء، وآلية سَير نظامها الدّاخلي وعلاقتها بالسّلطة المركزية، كلٌّ على حِدة. ومن خلال افتراض استمراريتها منذ القِدم في العمل على هذا النحو تاريخيًّا، ومن بلاد ما وراء النّهر إلى شواطئ الأطلسي جغرافيًا، خلَص ماسينيون إلى أنّ المجتمع الحضَري -في الإسلام- قد انقسم إلى تنظيمات نقابية نُظِّمت تنظيمًا محكمًا. كما لحَظ ماسينيون أيضًا أن النّقابات الحضَرية في المدن الإسلامية في القرون الوسطى (أي بين القرنَين الثّالث والسّادس الهجريَّين/ التّاسع والثّاني عشَر الميلاديَّين)، كانت تتّسم بالاستقلالية والحُكم الذّاتي. وهكذا بنَى ماسينيون نظرية متكاملة الأركان تقضي بأنّ النّقابات المستقلّة كانت أساس البنية الهَيراركية للمدينة في الإسلام. ولم يعدُ دور المحتسِب فيها -بوصفه ممثّل الدّولة- أن يكون دورًا تنسيقيًّا مع هذه النّقابات[1].

(١) تفصيلاً، انظر مقالة ماسينيون:

ونظرًا لافتقار نظرية ماسينيون عن وجود النقابات في الإسلام الكلاسيكي إلى الوثائق والأدلة التاريخية، فقد اندلع بشأنها خلاف عميق بين جمهور المستشرقين، ما زالت آثاره ممتدة إلى يوم الناس هذا. وأطلق المستشرقون أوصافا متعددة على فرضية ماسينيون، وإن عبّرت تلك الأسماء عن شيء، فهي تعبّر عن عدم القناعة، بله الرفض التام أحيانًا، فقد سمّاها بيدرو شالميتا (Pedro Chalmeta) «حدس (intuiciones) ماسينيون»، بدلًا نظرية ماسينيون[١]. وكذلك وصف ميورا (Miura) نظرية ماسينيون بـ«الكسيحة»، وبأنها أقرب إلى الفذلكة الثقافية منها إلى البحث التاريخي[٢]. كذلك وصفها شتيرن (Stern) بأنها «نسيجٌ من المغالطات» (fallacies of tissue)[٣]. وأكد إيكلمان (Eickelman) على أنّ ماسينيون لم يقدّم دليلاً تاريخيًا -يُعرف فيُذكر- يدعم استنتاجاته[٤]. وردَّ آشتور (Ashtour) ثم كلود كاهن (C. Cahen) على ماسينيون ردودًا شابها شيء من الخشونة، حتى كادا أن يكونا اختصما الرجل لا رأيه!

تزعّم كلود كاهن المعسكر المعارض لماسينيون، وذهب إلى أنه ليس ثمّ من يجادل في وجود النقابات المستقلة في الإسلام في أواخر القرون الوسطى، لكن مسألة وجودها في الإسلام الكلاسيكي (من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي حتى القرن السابع الهجري/ الثالث عشرَ الميلادي) أمرٌ لا يكاد يُتصوّر. كما حاول كاهن

= Louis Massignon, Le corps des mdtiers et la citg musulmane, *in: Opera Minora*, Edited by Y. Moubarac. (Beirut: Dār alMaaref, 1963).

(1) Pedro Chalmeta Gendrón, Senor del Zoco en Espana: Edades media y moderna, contribucion al estudio de la historia del Mercado, (Instituto Hispano-Arabe de Cultura; 1st edition, 1973), 205.

(2) Haneda, M & Miura, T., *Islamic Urban Studies; Historical Review and Perspectives* (London: Kegan Paul international, 1994), 88.

(3) Stern, S. The Constitution of the Islamic City. In: *The Islamic city*, Edited by Hourani, A. and Stern, S (Oxford: Bruno Cassirer Press, 1970). Pp.25-50.

(4) Eickelman, D. "Is There an Islamic City?" *International Journal for Middle East studies*, V4, (1974), Pp.274-294. 276.

إقامة البرهان على افتقار الإسلام الكلاسيكي إلى تنظيمات نقابية مستقلّة، مارست حُكمًا ذاتيًا. كما جادل في مسألة وجود وحدات إدارية في الإسلام اضطلعت بأداء وظائف ذات طبيعة مدنية مستقلّة على غرار الكوميونات في أوروبا القرون الوسطى، وقال: إنّ هذه الطّوائف المهنيّة في المدينة الإسلامية -التي ذهب ماسينيون إلى كونها تنظيمات نقابية تمتّعت بالاستقلال الذّاتي- لم تكن تعدو كونها أدوات ناورت بها الدّولة في سبيل إحكام السّيطرة على المجتمع[١]. وإلى نحو هذا ذهب شتيرن أيضًا[٢].

ومع ذلك لم يعدم ماسينيون وجود أنصار في مواجهته هذه الهجمة الشّرسة، فقد انحاز له نفرٌ من المستشرقين من النُّخبة، من أمثال: برنارد لويس الذي ضرب المثل بالمدرسة والشُّيوخ وطلاب العلم في الإسلام، قائلًا: إنّهم كانوا يشكّلونَ نظامَ نقابة حقيقية[٣]. هذا فضلاً عن السّير هاملتون جِب، وإدوارد براون (Edward G. Browne)[٤]. وآخر هذه السّلسلة من أنصار ماسينيون هو جورج مقدسي الذي ستراه مدافعًا شرسًا عن نظرية ماسينيون في الباب الأوّل من هذا الكتاب، ومتقدًا كلود كاهن ومن لفّ لفّه. أولئك جميعًا نافحوا عن فرضية ماسينيون، وبذلوا وُسعَهم في مساعَدته على إثباتها.

على هذا النحو وجَد مقدسي نفسه مقحَمًا -بالضّرورة- في خضمّ هذا النزاع

---

(1) Claude Cahen, 'Y a-t-il eu, des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?' *The Islamic City*: op. cit, 52 ff.

(2) Stern, S. "The Constitution of the Islamic City". In: The Islamic city, op. cit., Pp.25-50.

(3) Bernard Lewis. "The Islamic Guilds". *Economic History Review*, V.8, n.1, (1937). Pp.20-37.

تجدر الإشارة إلى إنّ عبارة لويس هي إعادة صياغة لعبارة ماسينيون حول المناطق الأربعة التي وُجدت المدينة الإسلامية: السُّوق، والقيسارية وسُوق الصيارفة والمدرسة، انظر:

Louis Massignon, Le corps, in: *Opera Minora*, 372.

وقد ترجم المؤرّخ الرّاحل عبد العزيز الدُّوري مقالة برنارد لويس المهمّة إلى العربية، ونشرها في مجلّة الرّسالة، ع٣٥٥، السنة الثامنة (١٩٤٠).

(4) Gibb, H & Bowen, H., Islamic Society and the West. 2 vols. (London: Oxford University Press), 1950.

حول وجود النّقابات في الإسلام الكلاسيكي إن هو أراد المضي قُدمًا في المقارنة بين المذاهب السُّنية في الإسلام من حيث كونها القُوى التي أنشأت المدارس في التّحليل الأخير، وبين النّقابات الأهلية غير المرسّمة في سياق الغرب المسيحي، وهي القُوى التي أنشأت الكليّات الأوروبية القروسطية.

وهكذا كان ينبغي على مقدسي دَحضُ تحفُّظات كلود كاهن على فرضية ماسينيون قبل أن يبدأ بعَقد مقارنته بين كلتا القُوّتَين اللّتين أنشأتا المدارس في الإسلام والكليّات في الغرب المسيحي. كان كلود كاهن قد حاجج بأنّ التّعليم أضحَى هبة من الدّولة استهلالًا بالقرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي، فاحتجَّ بأنّ نظام المُلك -وزير السُّلطان مَلِكشاه السَّلجوقي- هو مؤسّس سلسلة المدارس التي عُرفت بالنّظاميّات في المشرق الإسلامي -ومن جُملتها نظامية بغداد المشهورة- إنّما أنشأ هذه المدارس بوصفه وزيرًا للسُّلطان السَّلجوقي مَلِكشاه، أي بصفته الرسمية، وبناء على ذلك فإنّ المدرسة في السّياق الإسلامي هي مؤسّسة من خَلق الدّولة، لا من خَلق نقابات مستقلّة على غرار الكليّات في الغرب المسيحي.

احتجَّ كاهن أيضًا كذلك بأن العادة لم تَجرِ بحبس الأوقاف على الطوائف المِهنية المتخصّصة. ومن ثمّ فإنّ الكليّة الأوروبية (*Collegia*) التي تأسّست على أيدي تنظيمات نقابية أهلية غير مرسّمة، هي نموذجٌ مختلفٌ تمامًا عن المدرسة في الإسلام، والتي تأسّست على نحو رسمي من قِبل الدّولة، مما ينفي عنها كونَها وليدة تنظيم نقابي مستقل وغير مرسّم[١].

---

(١) على الرغم من حدّة الجدل بين المستشرقين فيما تعلّق بقضية وجود النّقابات في الإسلام الكلاسيكي، على النحو الذي استعرضناه، فإنّ تلك القضية لم تُثِر اهتمام المؤرّخين العرب، ومن ثمّ جاء تعرُّضهم لها في أضيق نطاق. فمن جانبه لم يُظهر الدُّوري حماسًا لفكرة وجود النّقابات المِهنية في العراق في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، بيد أنه لم يُعرب عن هذا الرّأي صراحةً، وإنما اكتفى بالقول بلهجة متشكّكة: «إنّ الحديث عن تكوين النّقابات في القرن الرّابع الهجري قد يكون سابقًا لأوانه». انظر: عبد العزيز الدُّوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ١٠٥ وما يليها. كما ذهب أيمن فؤاد سيّد إلى أنّ الطوائف الحرفية التي =

وفي معرِض سَعيه لتفنيد ما ذهب إليه كلود كاهن وجد مقدسي نفسه ملزمًا بإقامة البرهان على أنّ المذهب -في الإسلام السُّني- كان في جوهره تنظيمًا نقابيًا مستقلًا عن الدّولة، وغير مرسَّم أو محصَّن بمراسيم أو قوانينَ تمنحُه شخصية اعتبارية، مما ينفي عن المذهبِ كونَه تنظيمًا رسميًا. ثم تَوجَّب عليه إثباتُ أنَّ نظام المُلكِ لمّا أنشأ المدارس النّظامية وحبَس الأوقاف عليها وعيّنَ المدرِّسين بها، فعَل ذلك بوصفه رجلًا مسلمًا ثريًا، وليس بصفته الرَّسمية بوصفه وزيرًا للسُّلطان. وعلى هذا النحو أبدَى مقدسي تشبُّثًا بنظرية ماسينيون التي افترض صاحِبُها قيام المدينة في الإسلام برمّتها على هياكل إدارية، لها طبيعة التّنظيم الطوائفي النقابي المستقلّ، وأن دور الدّولة انحصَر في التنسيق معها لا السّيطرة عليها[1].

بيد أنّ إثارة مقدسي لهذه القضية من جديد، واستعماله الواثِق لاصطلاح «نقابات» (Guilds) وصفًا للمذاهب في الإسلام السُّني، كل ذلك بدا لعدد من المستشرقين مثيرًا لجدل قديم ظنُّوا أنّه انتهى برحيل أطرافه. ومن ثمّ طالبَه بعضهم بالعُدول عن تلك التّسمية التي ابتدعها، والالتزام بالتّسمية المألوفة للمذاهب السُّنية بين المستشرقين (Schools of law). وأعاد بعضُهم الاحتجاجَ بما ساقَه كلود كاهن في معرِض ردّه على ماسينيون من قبل، مؤكّدين على أن العالم الإسلامي لم يعرف التّنظيمات النّقابية بالمعنَى المِهني الذي عرفته أوروبا القُروسطية. ومن ذلك ما ذهب إليه روبرت سيرجانت (Robert Bertram Serjeant) من أنه لو كان هناك تنظيمٌ نقابيٌ ملموسٌ للمذاهب السُّنية في العراق في القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي لما أهمل الجاحِظُ الإشارة إليه قطُّ؛ إذ كثيرًا ما ذكَر الجاحِظُ في كتاباته

---

* وُجدت في مصر في العصر الفاطمي لا ترقى إلى عدِّها «نقابات» بالمعنَى الحداثي للمصطلح، لكنه لم ينكر -في الوقت نفسه- أنها مثّلت شكلًا من أشكال التّنظيم المهني المحكَم، انظر: أيمن فؤاد سيد، **الدولة الفاطمية في مصر: تفسير جديد**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧)، ٥٠١-٥٠٣.

(١) انظر مقال مقدسي:

George Makdisi, The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court, 34 *Clev. St. L. Rev.* 3 (1985-1986).

«العريف» بوصفه أعلى درجة في هيراركية الطوائف في المدينة الإسلامية، فكان هناك: عريف القبيلة، وعريف الخُراسانيين، وعريف الكنّاسين... إلخ[1]. وذهب سيرجانت أيضًا إلى أنّ وجود طوائف ذات طبيعة هيراركية في المدينة الإسلامية قامت على أُسس عرقية أو مهنية لا يعني بالضرورة أنها كانت نقابات أو تنظيمات نقابية قطُّ[2]. ومن ثمّ لم ير سيرجانت مسوّغًا لـ مقدسي في عدّ «المذهب السُّني» تنظيمًا نقابيًا متطورًا (super-guild) على غرار الكوميونات الأوروبية، على الأقلّ حتى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. كما لم يُخفِ سيرجانت أيضًا دهشته من إصرار مقدسي على إثبات وجود النّقابات في الإسلام الكلاسيكي، وذهب إلى أنّ وجود مثل هذه التّنظيمات النقابية -التي أصرّ مقدسي على وجودها- أو عدم وجودها، لا يؤثّر قطُّ على فرضية مقدسي الرئيسة وهي: أنّ الكليّات الأوروبية القُروسطية، وكذلك النّزعة الإنسانيّة في عصر النهضة الإيطالية كان لهما جذورٌ عميقة في التُربة الإسلامية[3].

هنا، أجد نفسي متفقًا جزئيًا مع سيرجانت، في أنّ مقدسي ربما بالغ في قضية إثبات الطّبيعة النّقابية للمذاهب في الإسلام السُّني. ولكن يبدو أنّ القضية لم تكن تعني بالنّسبة لـ مقدسي مجرّد إثبات عُمق جذور (على حدّ تعبير سيرجانت) الكليّة الأوروبية القُروسطية في التُربة الإسلامية؛ بل وضَع مقدسي نُصب عينيه إثباتَ أنّ النظام والآلية برُمّتها قد استُعيرت من الإسلام، مع بعض عمليّات التكيُّف التي اقتضَتها ظروف البيئة الجديدة للنّظام المستعار.

كذلك وجّه محمّد الفاروق نقدًا لـ مقدسي -في ثنايا مناقشته حول المدرسيّة في الإسلام- فقد ذهب إلى أنّ مقدسي لم يقدّم الكثير لدعم نظريّته القائلة: إنّ المذهب الفقهي في الإسلام السُّني كان تنظيمًا نقابيًا في جوهره. ونظَر الفاروقُ بعين الرّيبة

---

(1) Robert Bertram Serjeant, The Rise of Humanism in Classical Islam ...., Book Review, *Journal of Islamic Studies*, Vol. 4, No. 2 (July 1993), 243.

(2) *Loc. Cit.*

(3) *Loc. Cit.*

لموقف مقدسي من المذاهب في الإسلام السُّني. لكنه أضاف أنه لا يراوده شكٌّ في أنّ هناك بعض العناصر التّنظيمية في المذاهب السُّنية قد تبدو مماثلة للطوائف المهنيّة الأخرى، وهي السّمات التي أحصاها العلماء في ثنايا نقاشهم حول جذور النّقابة ونشأتها. لكنه تحفّظ في الأخير على ما ساقه مقدسي قائلًا: «إنّ فقهاء المذاهب في الإسلام السُّني لم يكونوا مشاركين فاعلين في الأنشطة التّنظيمية النّموذجية المماثلة للنّقابات الحرفية المعاصرة، كما لم تكن سُلطة رئيس المذهب (كثيرًا ما وردت هذه التّسمية في المصادر) مكافئة لسُلطة «العريف» في النّقابة المهنيّة»[1].

في هذا الاعتراض الأخير أرى الفاروق محقًّا، فقد كان بوُسع العريف استبعاد بعض المنتمين إلى نقابته وحظرهم، بل ووقف التّعامل معهم متى ثبت له عدم جدارتهم بالانتساب إلى طائفته. ولكن لم يكن لرئيس المذهب مثل هذه السُّلطة على الفقهاء المنتمين إلى مذهبه قطُّ. ولعلّ مقدسي نفسه قد أدرك هذه الحقيقة عندما ذكَر أنّ الفقيه لم يكن مسئولًا إلّا أمام الله وحده، وأنّ التّحصيل العلمي والتّقوى والورع والعَلاقة بالسُّلطة الحاكمة كانت مسائل تُناقش داخليًا في إطار نقابة الفقه التي انتمى إليها (يومئ إلى كُتب تراجم علماء المذهب، والتي كانت تتولّى جرح الفقهاء المنتمين إلى المذهب وتعديلهم، كلٌّ على حِدَة)[2].

على الضّفة الأخرى من النّهر أشاد تونجاي باش أوغلو بـ مقدسي في الكشف عن هُوية المذاهب، وتوصيفه لها بالنّقابات، منوّهًا عن أنّها من أهمّ القضايا التي طرحها هذا الكتاب، وأنّ مقدسي أفلَح في تقديم الأدلّة والبراهين التي تُثبت أنّ المذاهب في جوهرها إنّما كانت تنظيماتٍ نقابية متقدّمة، ووصَف حِجاج مقدسي بـ «المعالَجة الرّائعة»[3].

---

(1) Muhammad al-Faruque, The Rise of Humanism in Classical Islam ... book review, *the Muslim world*, vol. 12, no1, (1991), 27.

(٢) انظر الباب الأول من هذا الكتاب، ص ١٦٩ – ١٧٠.

(3) Başoğlu, George Makdisi, 102.

ووفقًا لما طرحه مقدسي، طوّرت كلُّ «نقابة» (مذهب فقهي) مؤسّساتها التّعليمية، بما في ذلك أماكن التّدريس، والمنهَج المدرسي **طريقة النّظر** (Scholastic method)، ومنَحت تلك المدارس خرّيجيها «إجازةً بالإفتاء والتّدريس»، وهي تُماثل درجة الدُّكتوراه كما نعرفها اليوم. وكانت هذه هي الوسيلة التي انفرد بها أهل الحديث بـ «سُلطة التّدريس» في الفقه. وكان الغرض الرئيس من نشأة المدرسيّة في الإسلام هو تهميشُ علم الكلام عقائديًا. ولم تكن «نقابة الفقه» (يعني المذهب) مؤسّسة كان للدّولة في نشأتها فضلٌ، بل كانت اتحادًا طوعيًا (نقابة) تمتّع بالاستقلال الذّاتي، ولم تكن للدّولة ناقة ولا جمَل في شئون «نقابة الفقه (المذهب)»، وكذلك في المدرسة. وختَم مقدسي مقارَبته -التي لا يُعوزها الإمتاع بالفعل- قائلًا: إنه ينبغي -من باب التّماهي مع الحقائق التّاريخية- أن يقتصِر مصطلحا «**مدرسة الفقه**» و«**كليّة الفقه**» على المسجد ذي الخان والمدرسة فحسب، وألّا يوصَف بهما المذهبُ نفسه قطُّ، الذي كان نقابة مِهنية متخصّصة»[1].

* * *

(٥)

أثر مقدسي في الدراسات العربية

أحسَنَ مقدسي تقديم نفسِه بنفسِه للعالم العربي، ليس من خلال المترجمين أو الباحثين العرب، بل من خلال تحقيقاته لبعض نصوص التُّراث العربي، ولا سيّما كُتب ابن عَقيل ورسائله. ومع ذلك فقد ظهَر اهتمام المترجِمين والباحثين العرب عمومًا بآثار مقدسي في وقت متأخر نسبيًا. فقد كتَب إحسان عبّاس مراجَعة لنشرة مقدسي من **كتاب الفنون** لابن عَقيل عام ١٩٧٢[2]. وكان هذا المقال -على حدِّ

* ومع ذلك انتقد باش أوغلو مقدسي فيما ذهب إليه بشأن الصّراع بين أهل العقل وأهل الحديث، ونظريّته والطريقة التي تشكّل بها «مذهب أهل السُّنة والجماعة» كما صوّرها مقدسي، واتّهمه بالعجز عن تقديم تحليل تاريخي شامل.

(١) انظر ص ١٥٢ من هذا الكتاب.

(٢) إحسان عبّاس، «كتاب الفنون لأبي الوفاء ابن عَقيل الحنبلي»، مجلّة مجمَع اللُّغة العربية، دمشق، ٤٧، ٣ (١٩٧٢).

علمي - أوّل ما كُتب عن جورج مقدسي بالعربية. ولمّا كان مقدسي قد أظهر اهتمامًا بالغًا ببغداد خاصة، وبالعراق بصفة أعمّ في دراساته، فقد كان من الطّبيعي أن ينتبه إليه المؤرّخون العراقيون قبل غيرهم. ومن ثمّ فقد كتب خضر جاسم الدُّوري مقالًا احتوى على توصيف واستدراكات ونقدات لمقال مقدسي عن الحِلّة في عصر بني مَزيد، المسمّى (Notes on Hilla and the Mazyadids in Medieval Islam)، ونشره الدُّوري عام ١٩٧٤ بعنوان: «نظرات حول ملاحظات الدكتور جورج مقدسي عن الحِلّة وبني مَزيد»[١].

وبعد هذه المقالة بعقد كامل من الزّمن ترجم المؤرّخ العراقي المرموق صالح أحمد العَلي (١٩١٨-٢٠٠٢) مجموعة مقالات مقدسي عن طبوغرافية بغداد في القرن الخامس الهجري، والتي حملت عنوان: (The Topography of Eleventh Century Baġdād: Materials and Notes)، ونشرها العلي في كتيّب حمَل عنوان: **خطط بغداد في القرن الخامس الهجري**[٢]. وكان هذا العمل باكورة ما تُرجِم من كتابات مقدسي إلى العربية، كما كان هذا الكتاب سببًا في معرفة العالم العربي بـ جورج مقدسي، بوصفه باحثًا ومؤرّخًا، لا محقّقًا فحسب.

وكان على العالم العربي أن ينتظر عقدًا آخر من الزّمان، قبل أن يُضيف مترجم عربي آخر أثرًا جديدًا من آثار مقدسي إلى المكتبة العربية؛ إذ ترجم محمود سيد محمّد تُحفة مقدسي (*The Rise of Colleges*) بعنوان: **نشأة الكليّات؛ معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب**، ونُشرت هذه التّرجمة عام ١٩٩٤[٣]. وهي التّرجمة التي

(١) مجلّة آداب الرافدين، كليّة الآداب، جامعة الموصل، العدد الخامس، (جُمادى الأولى ١٣٩٤هـ/ حزيران/ يونيو ١٩٧٤م).

(٢) (بغداد: منشورات المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٤).

(٣) صدر أوّلاً في جدّة عن مركز النّشر العلمي بجامعة الملك عبد العزيز عام ١٩٩٤. ثم أعادت مدارات للأبحاث والنّشر إصداره بالقاهرة عام ٢٠١٥. وصدرت الطبعة الثّانية عن النّاشر نفسه في يناير/ كانون الثّاني ٢٠٢٠، وهي طبعة روجعت على الأصل الإنجليزي مجدّدًا، ونُقّحت وصُوّبت فيها تصحيفاتٌ وقعت في الطبعة الأولى، وحُرّر نصُّها، وزُوّدت بتعليقات وشروحات ضافية، وهي أجود طبعات الكتاب. وترجمة الأستاذ محمود سيّد ترجمة رائقة، أظهرت كفايته وحُسن درايته باصطلاح مقدسي ولُغته.

أعاد ناشر كتابنا هذا إصدارها في عام ٢٠١٥، لأنَّنا النَّظر إلى مقدسي وأعماله مرَّة أخرى في العالم العربي على نطاق أوسع بعد سُبات دام عشرين عامًا وثيقًا.

على هذا النحو توالت ترجمة آثار مقدسي إلى العربية تباعًا، ففي عام ٢٠١٧ نشر سعود المولى ترجمة لمقالة مقدسي المسمَّاة (Hanbalite Islam) إلى العربية في كتيِّب حمَل عنوان: **الإسلام الحنبلي**[(١)]. وفي العام نفسه ترجم أحمد العَدوي مقال مقدسي المسمَّى (The Diary in Islamic Historiography: Some Notes)، بعنوان: «ملحوظات على اليوميَّات في الكتابة التَّاريخية الإسلامية»[(٢)].

وفي العام التَّالي (٢٠١٨) ترجَم عمرو بسيوني مقالة مقدسي المسمَّاة (The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court)، بعنوان: «نقابات القانون في التَّاريخ التَّشريعي في العصور الوسطى: تقصٍّ في أصول الهيئات القانونية الأربع في لندن»[(٣)]. وفي العام نفسه ترجَم أنيس مورو مقالة مقدسي عن الأشاعرة في الإسلام (Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History) في كتيِّب حمَل عنوان: **الأشعري والأشاعرة في التَّاريخ الدِّيني للإسلام**[(٤)]. وكذلك ظهرت في العام نفسه ترجمة محمَّد إسماعيل خليل لكتاب مقدسي المسمَّى (*Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*)، بعنوان: **ابن عَقيل؛ الدِّين والسِّياسة في الإسلام الكلاسيكي**[(٥)].

---

(١) راجعه وقدَّم له رضوان السَّيد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧).

(٢) نقله إلى العربية أحمد العدوي، ونُشر في: مجلَّة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة. مج ٦١، ج١، شعبان ١٤٣٨، مايو/ أيار (٢٠١٧). وأعاد نشره بمجلَّة:

ÇOMUIFAD: (*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*), Sayı 10, Eylül 2017.

ثم نشره ملحقًا على كتاب: يوميَّات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري، ٢٢١-٢٥٣.

(٣) (الكويت: مركز نهوض للدِّراسات والنَّشر (الموقع الالكتروني)، ٢٠١٨). وهي ترجمة يصعُب الاعتماد عليها؛ إذ شابَ معالَجة المترجم للأصل الإنجليزي الكثير من الحَرفية والخشونة، ولا سيَّما مع اصطلاح مقدسي ولُغته. ومادَّة هذه المقالة متضمَّنة في الباب السابع من هذا الكتاب.

(٤) (بيروت: نماء للبحوث والدِّراسات، ٢٠١٨).

(٥) (بيروت: نماء للبحوث والدِّراسات، ٢٠١٨).

وفي العام التالي (٢٠١٩) ترجم أحمد العدوي عمل مقدسي المسمّى (*Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad*)، في كتاب حمل عنوان: **يوميّات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري: تعليقات ابن البنّاء الحنبلي لحوادث عصره**. وأعاد مقابلة نصّ يوميّات ابن البنّاء على أصله، ثم ألحق به مقال مقدسي المتقدّم ذكره، والمسمّى «ملحوظات على اليوميّات في الكتابة التاريخية الإسلامية»[١].

وفي عام ٢٠٢٠ ترجم يوسف وهب مقال مقدسي المسمّى (The Juridical Theology of Shāfiʿī: Origins and Significance of Uṣūl al-Fiqh) إلى العربية ونشره في كتيّب حمل عنوان: **الشافعي وأصول المتكلّمين؛ نشأة علم أصول الفقه وأهميته**[٢]. وفي العام نفسه (٢٠٢٠) ترجم علاء عوض عثمان مقال مقدسي المسمّى (Ṭabaqāt-biography law and orthodoxy in classical Islam)، وصدر في كتيّب حمل عنوان: **الطّبقات؛ مؤلّفات في التراجم بين الفقه وصحيح الدين في الإسلام الكلاسيكي**[٣]. وترجم أحمد محمود مقالة مقدسي المعنونة: «أهمّية مذاهب الفقه السُّنّي في التاريخ الدّيني للإسلام»[٤]. وها هو كاتب هذه السُّطور يترجم تُحفة مقدسي الثّانية (*The rise of Humanism*) بعنوان: **نشأة الإنسانيّات عند المسلمين وفي الغرب المسيحي**، وهو هذا الكتاب الذي بين يديك، عزيزي القارئ.

كما اعتمد عددٌ من الباحثين العرب على كتابات مقدسي في دراساتهم، من أمثال: خالد كبير علّال[٥]، ورائد السّمهوري[٦]، وعزمي بشارة[٧]، وإيناس محمّد

(١) (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٩).

(٢) راجعه وقدّم له أحمد العدوي، (القاهرة: مركز تراث للبحوث والدّراسات، ٢٠٢٠).

(٣) (القاهرة: مركز تراث للبحوث والدّراسات، ٢٠٢٠).

(٤) (الكويت: مركز نهوض للدّراسات والنشر (الموقع الالكتروني)، ٢٠٢١)

(٥) الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث، (الجزائر العاصمة: دار ابن مالك، ٢٠٠٥).

(٦) السّلف المتخيَّل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة؛ أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيّل، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩).

(٧) الدّين والعلمانية في سياق تاريخي، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).

البهبجي[1]، وماجد عِرسان الكيلاني[2]، ومحمّد عبد العظيم أبو النّصر[3]، وهاشم عثمان[4]، وعبد الحافِظ بن مالك عبد الحق[5]، ورضوان السّيد[6]، وسعد غُراب[7]، وعبد الرّحمن بن عبد الجبّار الفريوائي[8]، ورشيد ناجي الحسَن[9]، وأحمد العدوي[10]، فضلًا عن غيرهم من الباحثين الذين اعتمدوا على تحقيقات مقدسي، أو دراساته على نحو مباشر.

وتدلُّ عناوين دراسات هؤلاء الباحثين المتقدّم ذكرهم على تنوُّع المادة التي عالجها مقدسي خلال مسيرته العلمية. إن أقدم هذه الدّراسات العربية يعود إلى أواخِر العَقد الأخير من القرن العشرين، والكثرة الكاثرة منها ظهَرت بعد وفاة مقدسي، الذي تُوفّي ولم يرَ إلّا عملَين فحسب -من جُملة أعماله- تُرجما إلى العربية في حياته، وهما: **خطط بغداد في القرن الخامس الهجري**، و**نشأة الكليّات**. وعلى هذا النحو تُرجِم لـ مقدسي عملان خلال ثلاثة عقود، بينما شهِدت الأعوام الثّلاثة الأخيرة وحدَها ترجمة نحو ثمانية أعمال له ظهرت تباعًا.

ليت شعري! ما الذي أدّى إلى إثارة اهتمام النّاشرين العرب بآثار مقدسي، ولا سيّما في السّنوات الأخيرة؟ يعتقد تونجاي باش أوغلو أن تجاهُل العالم العربي طويلًا لدراسات مقدسي يعود لدراسة مقدسي لحقل يمُجُّه القوميون العرب، حيث كانت القومية العربية في أوج صعودها، في الوقت الذي كانت دراساتُ مقدسي

---

(١) **تاريخ جماعات الإسلام السّياسي**، (عمّان: مركز الكتاب الأكاديمي، ٢٠١٧).

(٢) **الفكر التّربوي عند ابن تيمية**، (المدينة المنورة: دار التراث، ١٩٨٦).

(٣) **السّلاجقة، تاريخُهم السّياسي والعسكري**، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث، ٢٠٠٣).

(٤) **تاريخ اللّاذقية**، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٦)

(٥) **موقف أئمّة الحركة السّلفية من التصوُّف والصوفية**، (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠١).

(٦) **الأسد والغوّاص؛ حكاية رمزية غربية من القرن الخامس الهجري**، (بيروت: مركز ابن الأزرق، ٢٠١٢).

(٧) **العامل الدّيني والهُوية التّونسية**، (تونس العاصمة: الدار التّونسية للنّشر، ١٩٩٠).

(٨) **شيخ الإسلام ابن تيمية وجهوده في الحديث وعلومه**، (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

(٩) **هذا هو التّصوف**، (اللّاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م).

(١٠) **الصّابئة منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الخلافة العبّاسية**، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٢).

تصوُّر مذهب أهل الحديث بوصفه التيّار الفكري والعَقَدي المركزي في التاريخ الإسلامي عامّة، وتاريخ الشرق الأوسط خاصة[1].

ومع أنّ ما ذكره باش أوغلو قولٌ يحتمل النظر، إلّا أنّ رأيه لم يخلُ من وجاهة أيضًا؛ إذ ليس من قَبيل المصادفة أنّ دراسات الأكاديميِّين العرب تكاد تخلو من الإحالات على دراسات مقدسي ومقالاته حتى العَقد الأخير من القرن الماضي. كما أنّ جُلّ أعمال مقدسي قد تُرجمت إلى العربية بعد الغزو العراقي للكويت الذي مثّل المسمار الأخير في نعش القومية العربية. وعلى أية حال، فإن العالم العربي لم يخلُ من تيارٍ رفعَ شعار الهُوية الإسلامية في مواجهة القومية العربية آنذاك.

كيفما كان الأمر فسيغدو في عِداد المفارقات إن ذهب المرء إلى أنّ ازدهار الخطابِ السَّلفي، وتصاعُد الجدل حول الهُوية وموقع الدِّين منها في العالم العربي في أعقاب ما عُرف بـ «ثورات الرَّبيع العربي» قد لعِبت دورًا ما في إقبال دور النَّشر العربية مؤخّرًا على ترجمة آثار أحد المستشرقين إلى العربية.

* * *

(٦)

أثر هذا الكتاب في الدراسات الغربية

امتازت أفكار مقدسي عمومًا -كما استعرضنا آنفًا- بالثَّراء، لكن هذا العمل الذي بين يديك وُصف بأنّه عمل حياته[2]. حتى إنّ دائرة المعارف البريطانية قدّمت جورج مقدسي لقرائها بوصفه مؤلِّف كتاب (*the Rise of Humanism*) دون سائر أعماله[3]. بل وُصِف مقدسي -في أعقاب صدور هذا الكتاب- بأنه أحد أعظم المستشرقين،

---

(1) Tuncay Başoğlu, George Makdisi, 95.

(2) Serjeant, op. cit, 244.

(3) Encyclopædia Britannica, s.v "Ahmed ibn Hanbal", by George makdisi.

سـواءً مـن جيله أو مـن أي جيلٍ انقضـى[١]. لا ريب إذًا أن هذا الكتاب قد أسـهم في تغييـر ملحـوظ طرأ على الدّراسـات العلميـة -على صَعيد الغرب- بعـد صدوره؛ إذ صـار اصطلاحـا الإنسـانيّين (الأدبـاء) المسـلمين (*Muslim Humanists*)، والنّزعـة الإنسانيّة في الإسلام (*Humanism in Islam*) اصطلاحَين مألوفَين للباحثين والدّارسين في الغـرب[٢]. وعلى هذا النحـو أطلق الباحثون الأوروبيون على الأدباء المسـلمين لقـب الإنسـانيّين (*Humanists*) دون تحفُّـظ، بعـد أن أسـهم مقدسـي في تجـذُّر هذا الاصطلاح في الأدبيات العلمية الغربية.

بيد أنّ ما خلَص إليه مقدسـي -في رأي بعض المؤرِّخين والنُّقاد- خَلَّف مصدرًا لتوتُّـر دائـم مع مؤرِّخـي المركزية الأوروبيـة، المتعصِّبين لخُصوصيّـة أوروبّا وتفوُّق العِرق الأبيـض، وهـم الذين دأبـوا على نفي أي تأثير خارجي -ولا سيّما إذا تعلّق الأمـر بالإسـلام- على الغـرب بصفة عامّـة. ولهذا السّـبب على وجه التّحديـد، تنبّأ حميـد دَباشي (Hamid Dabashi) بـأن تُواجـه «تُحفـة مقدسـي» -على حدّ وصفه- مقاومةً من قِبل بعض المؤرِّخين الأوروبيِّين المتعصِّبين[٣].

---

(1) Francis Robinson, Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Volume 18, Issue 1, (January 2008), 98.

(٢) انظر على سبيل المثال هذه الدّراسات التي استعملت اصطلاح «الإنسانيّين» علَمًا على الأدباء المسلمين:

Rena D. Dossett, The Historical Influence of Classical Islam on Western Humanistic Education, *International Journal of Social Science and Humanity*, Vol. 4, No. 2, (March 2014), 88-91; Lenn Evan Goodman, *Islamic Humanism*, (Oxford: Oxford University Press, 2003).

كما أصـدرَت جامعة شيكاغو مجلّة جديدة تُدعى مجلّة تاريخ الإنسانيّات (*History of Humanities*)، وأشارت هيئة التّحرير في عددها الأوّل إلى ريادة دراسة مقدسي في هذا الحقل، انظر:

Rens Bod; et al, A New Field: *History of Humanities*, Volume 1, Number 1, The University of Chicago (2016), 8.

(3) Hamid Dabashi, *The Rise of Humanism* ... Book Review, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 112, No. 1 (Jan.-Mar., 1992), 137.

وكان مقدسي نفسه واعيًا لحجم هذا العداء، عندما عبّر في سيرته الذاتية عن أمله في أن يتخلّص المؤرّخون يومًا ما من عبء تقليد قوى المركزية الأوروبية التي يرتكز على أكتافها معظم التاريخ المكتوب للقارة العجوز[1].

ومن المؤكّد أن مقدسي بدا لمؤرّخي المركزية الأوروبية -ولا سيّما في هذا الكتاب- مجرّد مؤرّخ مارق (*Revisionist*) قويّ الحُجّة فحسب، ولكنّه بدا لبعض المؤرّخين المشتغلين بالدّراسات الواقعة على التّماس بين الدّراسات الإسلامية والأوروبية القروسطية -ولا سيّما في عصر النّهضة، وتاريخ التّعليم- محطّمًا عظيمًا للأساطير؛ إذ حطّم أسطورة أعظم مِنّتين للحضارة الغربية على بني آدم، وهما: المدرسيّة والإنسانيّة؛ وهما الهبتان العظيمتان اللّتان دأبت الحضارة الغربية على المَنّ بهما على سائر الحضارات البشرية، وذلك حتى قام مقدسي بالتّنقيب عن جذور كلتا الحركتين في الإسلام الكلاسيكي والكشف عنها[2].

إنّ عبارات أفلتت من روبرت سيرجانت دلّت على مشاعره تجاه خُلاصات مقدسي، عندما جهر بالقول: «قد لا نتقبّل أن يكون جزءًا لا يتجزّأ من التكوين الفكري في الغرب -أعني: الجامعة والثّقافة العلمية- إسلاميّ الأصل عربيّ الجذور، ومع ذلك فقد نجح مقدسي في إثبات ذلك!»[3].

* * *

(٧)

أما بعد

إنّ محاولة إنزال كتاب نشأة الإنسانيّات لـ جورج مقدسي منزلته، مهمّة محفوفة بالصّعوبات حقًا، ولكن يبدو لي أنه لا مفرّ منها في ختام هذه المقدمة. ومن ثمّ أقول: لقد جاء تناول مقدسي للأدب العربي متوسّعًا. ومن زوايا لـم تُدرس من قبل، مثل

---

(1) Makdisi, Unconventional Education, 227.

(2) Hamid Dabashi, op. cit, 135.

(3) Serjeant, op. cit, 243.

مؤسسات التدريس، ومناهجه وغيرها. يضاف إلى ذلك تناوله للإنسانيّات الغربية التي بدا من الواضح أنه أحاطَ بها إحاطة عظيمة، ومن ثمّ لم يُسلّط هذا الكتاب ضوءًا كثيفًا على مسار الحركة الإنسانيّة في ذروة ازدهار الحضارة الإسلامية فحسب، بل سلّط الضوء أيضًا على أثر الأدب العربي في نظيره الأوروبي، ولا سيّما في عصر النّهضة. كما حفّز الباحثين لإجراء مزيد من الدّراسات والبحوث حول «الإنسانيّين المسلمين» العِظام.

وعلى الصّعيد التّاريخي، عمِل مقدسي على توسيع زاوية النّظر إلى ما تدين به أوروبّا للعالم الإسلامي، وأماطَ اللّثام عن أنّ حقول الطبّ والفلسفة والعلوم لم تكن وَحدَها الحقول التي أثرَت بها الحضارة الإسلامية نظيرتَها الأوروبية، بل كان للأدب العربي عميق الأثر في حقل الدراسات الإنسانيّة في أوروبّا منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي. ومن ثمّ كانت كتب الأدب العربي -وليس الطبّ والرياضيّات والفلك والكيمياء فحسبُ- معروفة في الغرب الأوروبي من خلال التّرجمات من العربية إلى اللّاتينية وسائر اللهجات العامية الأوروبية المتفرّعة عنها. كما لفَت مقدسي النّظر إلى أثر ظاهرة الانتحال في القرون الوسطى في إخفاء تأثير الأدب العربي في نظيره الأوروبي، وشرح الآلية التي تسبّب الانتحال بها في اختفاء الأدلّة المباشرة على وجود مثل هذا التّأثير. وعلى هذا النحو غدا كتاب مقدسي دراسة نموذجية ومحورية في هذا الحقل. وأتوقّع أن يظلّ كذلك لعقود عديدة قادمة، قبل أن يتحوّل إلى عمل كلاسيكي.

لقد كشَف مقدسي عن رافد عميق من روافد الأدب والثّقافة في أوروبّا القُروسطية وعصر النّهضة، وتناول الأدب العربي من منظور غير تقليدي، وفي الأخير درس الأدباء في الإسلام، وأثرهم في نُظرائهم من الإنسانيّين في الغرب، على نحوٍ غير مسبوق. فسدَّ بذلك ثغرة لم يلحَظ أحدٌ من الباحثين وجودها أصلًا.

لقي هذا الكتاب الاستثنائي اهتمامًا بالغًا في الغرب، حتى دعا بعضُ النُّقاد ومؤرّخو الأدب الأوروبيّين إلى أن يكونَ نشأة الإنسانيّات، على رأس قائمة القراءة

للطلّاب في الجامعات في الغرب"[1]. وإذا كانت هذه دعوة بعض المؤرّخين والنُّقاد في الغرب فحَرِيٌّ بنا -ونحن أبناء الحضارة العربية الإسلاميّة- أن نواصل ما بدأه مقدسي؛ لاستكشاف حدود ذلك الرّافد الأدبي العربي الضّخم الذي رَفد الأدب الأوروبي في القرون الوسطى، والأثر المدرسي والإنساني للإسلام في المدرسيّة والإنسانيّة الأوروبيَّتين. بيد أن ذلك لن يتهيَّأ لنا إلّا بإنشاء كراسٍ في جامعاتِنا تُكرّس للدّراسات المقارنة بين الإسلام والغرب. كما لا بد لنا من توجيه طلّابنا لدراسة اللُّغة اللّاتينيّة القُروسطية واللّهجات العامية الأوروبية القُروسطية، تمهيدًا لإخضاع الأدبيّات الغربية -قُبيل عصر النّهضة وبُعيده- للفحص والدّرس؛ للوقوف على حَجم هذا الرّافد الأدبي العربي العظيم.

لقد وضَع مقدسي نفسه ما يُشبه خارطة طريق لتحقيق تلك الغاية، المتمثّلة في خلق جيل من الباحثين المختصّين بالدراسات المقارنة بين الشّرق والغرب. فعندما جاء مقدسي على ذكر كتابه نشأة الإنسانيّات -في سيرته الذّاتية- ذكَر أنّ جزءًا كبيرًا من تاريخ الغرب المسيحي في القرون الوسطى منذ أواخر القرن العاشر إلى أواخر القرن الرّابع عشَر الميلاديَّين مرتبطٌ بالإسلام، وتلك حقيقة لا مِراء فيها على حدّ وصفه. ومن ثمّ أعرب عن أمله في أن يستكشف جيلٌ جديدٌ من الباحثين في تاريخ القرون الوسطى -في قابِل الأيام- هذه العلاقة التأثيرية المتبادَلة بين الثقافات العالمية الكبرى في حوض البحر المتوسّط.

وأردف مقدسي قائلًا: إن هناك كمًا هائلًا من المعلومات التاريخية في هذا الحقل من تاريخ العلوم، وبالكاد استكشَف هو جذورها. إلّا أنّ الحاجة ماسّة إلى جيل من العلماء الشّبان من ذوي العقول المتفتّحة الذين لا يكترثون لتقليد قوى المركزية الأوروبية أو لنظرياتها، والمستعدّين لتسليم قيادهم إلى المصادر وحدَها، وليس للقناعات والأيديولوجيّات والأفكار المسبَقة.

إنّ الحضارة الأوروبية -عند مقدسي- وريثة مزيج هائل من التيّارات والمؤثّرات الثقافية، وقد تمّت دراسة عدد منها وإبرازها في سياقها بالفعل، إلّا أنّ المؤثّرات

(1) Serjeant, op. cit, 243.

الإسلامية الأساسية؛ إمّا رُفض التسليم بوجودها أصلًا أو تُجوهلت ببساطة، بحيث بدا الأمر كما لو كان باستطاعة مؤرّخي المركزية الأوروبية إخفاء تلك المؤثِّرات على نحو أو آخر. بيد أنّ المواقف النّفسية لم تُشكّل العقبة الوحيدة أمام تحقيق هذه الغاية عند مقدسي؛ فهناك أيضًا اللُّغة العربية الفصحى التي يجب أن يُجيدها هذا الرَّعيل المرجو من الباحثين، إلى جانب واحدة على الأقلّ من اللُّغات: اللّاتينية واليونانية والعِبرية. أما بالنّسبة للمصادر، فقد رأى مقدسي الحاجة ماسّة لتوفير المخطوطات نفسها لأولئك الباحثين، وليس الفهارس أو قوائم بالمكتبات التي تحتفظ بها»[1].

* * *

(٨)

طريقتي في إخراج هذا الكتاب

حظي الأصل الإنجليزي للكتاب بمراجعة دقيقة، ورُبط بالإحالات بين صفحاته على نحو جيِّد. وعلى الرَّغم من ذلك، لم يخلُ من بعض الأخطاء المطبعية. وقد أشرتُ إلى بعضها متى أثّرت في السّياق، وأهملت الإشارة إلى الطّفيف منها الذي لم يكن له أثرٌ على السّياق. ومما يُلتمَس العذر لمقدسي فيه، مع هذا الكمّ الهائل من الأعلام الذين حواهم الكتاب، الخطأ في إثبات بعض تواريخ الميلاد والوفاة. ولعلّه اعتمد في هذه المواضع على حافظته المذهِلة؛ مقتصِرًا عليها دون العودة إلى المصادر. وقد علّقتُ على مثل هذه الأخطاء، مصوّبًا إيّاها، في الحواشي التي وضعتها ثمّة.

كما رددتُ الاقتباسات النّصّية من المصادر العربية، التي حَواها الكتاب، والتي ترجمها مقدسي إلى الإنجليزية، إلى أصولها العربية، ومن مصادرها وطبعاتها نفسها التي اعتمَد عليها. وعلّقتُ على بعض ما أورده المؤلف، واستدركتُ عليه في مواضع؛ محاولًا الاقتصاد في التّعليق على النصّ ما وسعني هذا، راغبًا عن إثقاله

---

(1) Makdisi, Unconventional Education, 227.

والمصادرة على مؤلفه. ومن ثمّ لم أعلّق على النصّ أو أستدرك على المؤلّف إلّا لضرورة رأيتها. ووضعت تعليقاتي على المتن، في حواشٍ مفردة اختتمتها بكلمة المترجم بين قوسين. كما وضعت أرقام صفحات الأصل الإنجليزي على النصّ العربي المترجَم؛ تيسيرًا على من أراد العودة للأصل، أو مقابلة التّرجمة العربية على النصّ الأصلي للتثبُّت.

أمّا ترتيب المراجع في هذا الكتاب فجاء على شاكلة ترتيبها في نشأة الكليّات؛ إذ رتّبها مقدسي وفقًا لاختصارات ورموزٍ عيّنها لكل مصدر أو مرجع على حِدَة. ولست أدري سرّ تفضيل مقدسي لهذه الطريقة المعقّدة في الإحالات على مصادره ومَراجعِه. وقد تمثّلت أبرز عيوب هذه الطريقة في صعوبة الرّبط المباشر بين المعلومة ومصدرها. بل قد يقتضي الأمر -أحيانًا- القيام ببحث مركّب في جريدة المصادر والمراجع؛ كي يقف المرء مليًّا على هُوية المصدر أو المرجع الذي يُحيل مقدسي إليه كما في حالة رسالة ابن تيمية المسمّاة معارج الوصول إلى معرفة أنّ أصول الدّين وفروعَه قد بيّنها الرّسولُ.

وهناك رموزٌ أدرجها مقدسي في حواشيه، ولم يُدرِجها في جريدة المصادر، مثل: (THB)، (IMA)، (Jurists)، (Nuoscunque) وكلُّها رموزٌ لمصادر ومراجع جاءت مبهَمة ولم أتمكّن من تحديدها، ومن ثمّ فقد نوّهت بذلك كلٌّ في موضعِه.

كما أشار مقدسي أحيانًا إلى بعض المراجع دون أن يرمُز لها. ومن ثمّ لم ينتبه إلى أنّه لم يُدرِجها في جريدة مصادره رغم إحالته إليها مرارًا، ومن ذلك إشارته إلى دراسة للمستشرق بلاشير عن العُتبي، وكان يكتفي بقوله: «انظر: بلاشير (Blachère)». وليس لدراسة بلاشير عن العُتبي وجودٌ في جريدة مصادره، ومن الواضح أنّه كان يُحيل إلى مقالة بلاشير المسمّاة "Un Auteur d'adab oublié: al-'Utbi mort en 288, in: Mélanges d'Orientalisme offerts á Henri Massé, (Tahran: 1963)."

ومن ذلك أيضًا: إشارة مقدسي مرارًا إلى كتاب هربرت ماسون (Herbert Mason) الذي رمز له بـ (statesmen)، ولا وجود له في جريدة المصادر، ومن الواضح أنه يعني كتاب: *Two statesmen of mediaeval Islam Vizir Ibn Hubayra (499-560AH/1105-1165AD) and Caliph an-Nâsir li Dîn Allâh (553-622 AH/1158-1225 AD)*, (Mouton: the Hague, 1972).

كما رمَز مقدسي للمصدر الواحد -أحيانًا- بأكثر من رمز واحد، ومن ذلك: (TNN) و(TNL) رمزًا لـ كتاب واحد هو **طبقات النحويين واللغويين** للزُّبيدي. ومن ذلك القبيل أيضًا (Reception)، (Profile) رمزًا لمقال واحد هو: Sem Dresden, "The Profile of the Reception of the Italian Renaissance in France", *Studies in Medieval and Reformation Thought: Itinerarium Italicum*, ed. H.A. Obermann and T.A. Brady, J r. (Leiden: E.J. Brill, 1975)

وكذلك استخدم الرَّمزان (*Lexicon*) و(LL) لكتاب واحد هو المعجَم العربي-الإنجليزي الذي وضَعه إدوارد وليام لين!

على أيَّة حال، لم يكن ثمَّ بدٌّ من حلِّ رموز مقدسي التي استخدَمها في الإحالة على مصادر هذا الكتاب ومراجعه، العربية منها والأجنبية. وعلى هذا النحو أعدتُ تنظيم الحواشي وفقًا للنَّهج التَّقليدي المألوف للقارئ العربي. وقد استلزم هذا وقتًا وجهدًا إضافيَّين، وربما لو لم أواجه هذه المشكلة لأنجزتُ ترجمة الكتاب في شطر المدَّة التي استغرقها العمل فيه.

كما حرصتُ على إدراج التَّواريخ الهجرية المكافئة للتَّواريخ الميلادية التي رأى مقدسي الاقتصار عليها، وإهمال ذِكر التَّواريخ الهجرية المكافئة لها. وهي وإن كانت لا تهمُّ القارئ الغربي، فإنها ذاتُ أهمية كبيرة للقارئ العربي. ومن ثمَّ لم يكُن ثمَّ بدٌّ من إلحاقها بالتَّواريخ الميلادية متى وردَت في المتن مباشرة. ولم أهمل ذلك إلَّا في الباب السَّابع حيث تعلَّقت معظم التَّواريخ بسياق التَّاريخ الأوروبي، فانعدمت الحاجة إلى ذكر التَّاريخ الهجري المكافئ للتَّاريخ الميلادي تقريبًا ثمَّة.

كما راعيتُ إثباتَ العبارات والمصطلحات التي حرص المؤلّف على إثباتها في الأصل بالخطِّ الأسود الغليظ حذو القُذّة بالقُذّة في التّرجمة العربية. وأخيرًا وضعتُ كشّافات ملائمة للكتاب وطبيعة مادّته، وذلك من باب التّيسير على جمهور الباحثين والقُرّاء في العثور على بُغيتهم فيه سريعًا ودون مشقّة.

وقد رأى ناشر الكتاب أن يجمع حواشي الأبواب السّبعة معًا في آخر الكتاب، خلافًا للأصل الإنجليزي، حيث جاءت حواشي كل باب مستقلّة عقب انتهاء الباب مباشرة؛ وذلك لتنتظم أبواب الكتاب دون فواصل، وذلك على نحو ما صنَع في إخراج نشأة الكليّات، ولم أرَ بأسًا في هذا.

* * *

(٩)

شكر وتقدير

في الأخير، لا يفوتُني أن أوجّه الشُّكر لعدد من الأصدقاء الذين لعبوا دورًا كبيرًا في خروج هذا الكتاب على ما تراه بين يديك، وعلى رأسهم الصّديق والأخ العزيز الأستاذ أحمد عبد الفتّاح، ناشر هذا الكتاب؛ إذ هو من لفَت نظري إليه، واقترحَ عليَّ ترجمته، كما بذل جهدًا كبيرًا في تحريره ومراجعته.

وليست تفي كلماتُ الشُّكر بحقّ الصّديق والأخ العزيز الأستاذ ياسر عبد الرحمن الباحث بالأزهر الشريف، فهو الذي راجع عليَّ الكتاب كلمة فكلمة، وهو الذي تفضّل عليَّ بتسوية الأشعار إلى بحورها، ونشَد مخلصًا شبه الكمال لهذه النّشرة، وبذل في ذلك وُسعَه، وكان لدقيق ملحوظاته أثرٌ كبيرٌ في خروج الكتاب على ما تراه بين يديك.

ولا يفوتني كذلك أن أشكر الزُّملاء الأعزّاء: جوزيف إ. لوري (Joseph E. Lowry)، الأستاذ بقسم لُغات الشّرق الأدنى وحضارته بجامعة بنسلفانيا (University

(of Pennsylvania)، ويوسف رابوبورت (Yossef Rapoport)، الأستاذ بجامعة الملكة ماري، لندن (Queen Mary, University of London)، ومحمّد سليمان، أستاذ التاريخ الرُّوماني بجامعة ليدز (University of Leeds)، والأستاذ إسلام مصطفى بمركز تراث للبحوث والدّراسات بالقاهرة، على إمدادي ببعض الكتب والمقالات التي مسّت حاجتي إليها.

كما أشكر الأستاذ أحمد نسيرة الذي أشرف على تنضيد الكتاب، وإعداده للطباعة، وفوق ذاك تفضّل علينا ببعض الملحوظات القيّمة، هذا فضلًا عن لمساته التي أضفَت على الكتاب بهاءً وجمالًا لا يخفيان.

أخيرًا، أشكر أسرتي الصّغيرة، وخاصة زوجتي الحبيبة التي غمَرتني -ولم تزَل- بأفضالها. كما أوجّه لأولادي: يوسف ويحيى ونورهان، شكرًا خاصًا، فقد دأبوا على سؤالي عن هذا الكتاب الذي أُترجمُه وعن آرائي في مؤلّفه وفي مادّته، وفي غضون تلك الأسئلة البريئة والجوابات المبسّطة، أضحَوا مصدر إلهام حقيقي لي.

والحمد لله في الأولى والآخرة

د. أحمد العدوي

القاهرة، وقد انتصف شهر رمضان المعظَّم من عام ١٤٤٢ للهجرة، الموافق ٢٨ من شهر إبريل/ نيسان من عام ٢٠٢١ للميلاد.

المقدمة

/ الإنسانيّة (*Humanism*) والمدرسيّة (*Scholasticism*) حركتان هيمنتا على [١٩م]
التّاريخ الثّقافي في الإسلام الكلاسيكي. فأمّا الإنسانيّة، فهي موضوع هذه الدّراسة التي تضمّنت إلماعةً خاصّة إلى المدرسيّة. وأمّا المدرسيّة فكانت موضوعًا لدراسة سابقة لي، وهي دراستي المسمّاة **نشأة الكليّات** (*The Rise of Colleges*). وأمّا المنهَج المتّبع في هاتين الدّراستَين فهو نفسُه، وهو أنّ هاتَين الحركتَين الثّقافيّتَين يمكن فهمُهما بالقَدر الذي تُدرسان به؛ استنادًا إلى القُوى التي أخرجتهُما إلى الوجود. كما يمكن فهم متّجهما الثّقافي بقَدر ما نضع أيدينا على التفصيلات الجوهرية لمناهجهما في التّدريس والدّراسة والتّأليف.

وتسعى هذه الدّراسة -شأنُها في ذلك شأنُ سالفتها- إلى إلقاء الضّوء على تطوُّر التّعليم في الإسلام الكلاسيكي، بيد أنّ كلتا الدّراستَين لم تستهدفا إجراء مسح عامّ للتّربية في الإسلام. إنّ **نشأة الكليّات** هي دراسة للحركة المدرسيّة، وممثّليها، ومؤسّساتها، و«إجازة التّدريس» (Licence to teach)، والدُّكتوراه، وطريقة النظر المؤدّية إليها، على نحو أساسي. وأمّا هذه الدّراسة فتتناول نشأة النّزعة الإنسانيّة، وممثّليها، ومؤسّساتها، و«فنّ الأمالي»، وإبرازها -أي النّزعة الإنسانيّة- للكُتب التي صُنّفت من أجل أولئك الذين علّموا أنفسَهم بأنفسِهم. بُذلت محاولة في كلتا الدّراستَين للإجابة عن أسئلة من قَبيل: ماذا؟ ومَن؟ ومتى؟ وأين؟ وكيف؟ ولماذا؟ ولا سيّما لماذا؛ وذاك أنّ الإجابة عن السُّؤال لماذا هي التي حمَلت في طيّاتها مفتاح أصول هاتين الحركتَين الثّقافيّتَين. ولدينا إجابة مقنعة عن السُّؤال المتعلّق بالأصول فيما يخصُّ الإسلام؛ بيد أنّنا نفتقِر إلى إجابة واضحة في حالة الغرب المسيحي.

كان لكلّ حركة من الحركتَين -في سياق الإسلام الكلاسيكي- سببٌ موجِبٌ للوجود (*Raison d'être*)، جاء متميّزًا عن الآخر. إلّا أنّ كلاهما انبثق من الاهتمام بمصدر مشترك، هو: الكتاب والسُّنّة[أ]. وتاريخ تطوُّرهما هو تاريخٌ من التفاعُل الذي لم يخل من صراع، إلّا أنّهما -مع ذلك- لم ينفصلا قطُّ. لقد بزَغ فجر النّزعة الإنسانيّة قُبيل نهاية القرن الأوّل الهجري/ السّابع الميلادي، ونشأت الحركة بسبب القلق العميق على نقاء اللُّغة العربية الفصيحة للقرآن بوصفها لُغة حيّة، وكذلك لُغة الشّعائر في الإسلام. ويرجع الفضلُ في نشأة المدرسيّة إلى صراع دارَت رَحاه بين القُوى الدّينية المتصارِعة، ووصَل ذلك الصّراع إلى ذُروته في محنة خَلق القرآن في القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي. أي بعد مرور ما يربو على القرن منذ انبلَج فجر النّزعة الإنسانيّة. ودار هذا الصّراع حول مسألة ما إذا كان القرآن هو كلامُ الله الأزَلي غير المخلوق. ورنَت كلتا الحركتَين إلى صَحيح (Orthodoxy) اللُّغة والدين؛ فاستَهدفت الإنسانيّة صحيح اللُّغة، بينما استَهدفت المدرسيّة صحيح الدِّين.

[٢٠م] / كان لكلتا الحركتَين جذورهما في الدِّين، بيد أنّ كُلًّا منهما باتَت مدينةً بزَخمها[ب] لقوًى خارجية. فأمّا النّزعة الإنسانيّة فكانت مدينةً لتأثير اللُّغات الأعجمية على لسان العرب. وأمّا المدرسيّة فكانت مدينةً لتأثير الفلسفة اليونانية على المسار الذي اتّخذه دين النّبي [ﷺ]. وبدأت النّزعة الإنسانيّة بوصفها حركة لُغوية علميّة

(أ) حرفيًا في الأصل الإنجليزي: (Sacred Scripture)، وربما يتبادر إلى ذِهن القارئ أنّ المؤلّف يعني القرآن الكريم فحسب، ولكن مقدسي نبّه في مقالته المعنونة: «ملحوظات على اليوميّات في الكتابة التاريخية الإسلامية» إلى أنه يستعمل هذا الاصطلاح في مقام «الكتاب والسُّنّة» معًا. بقوله: "The Koran and the Hadith make up the sacred scripture of Islam". ومن ثَمّ فقد ترجمت هذا الاصطلاح، متى وُجد على امتداد صفحات هذا الكتاب، بـ«الكتاب والسُّنّة» على شرط المؤلّف. انظر في ذلك:

George Makdisi, The Diary in Islamic Historiography: Some Notes, *History and Theory*, Vol. 25, No. 2 (May, 1986), 174.

(المترجم)

(ب) المراد بالزّخم هنا قُوة الدّفع، وزخَم الرّجلُ الرّجل، أي دفَعه بكتفه. أمّا «كثافة الحضور» فهي ممّا تواضَع عليه المحدَثون، ولم تعرف العرب «الزّخم» بهذا المعنى قطُّ. (المترجم)

تلتمس اللُّغة العربية النَّقية، في مصدرها في شبه الجزيرة العربية، حيث لم تشُبها أوشابُ العُجمة قطُّ. وأمَّا المدرسيَّة فكانت حركة دينية علمية، نأت بنفسها بعيدًا عن غُلواء العقيدة الفلسفية المستَلهَمة من الفكر اليوناني، ومالَت نحو «عقيدة شرعيَّة» (juridical theology) أكثر انسجامًا مع هَدي الشَّريعة. وكان الكتاب والسُّنة مادَّة المدرسيَّة، كما كانا النموذج الأرفَع للبلاغة في النَّزعة الإنسانيَّة (الأدب).

امتدَّت حقبة النَّشأة والتطوُّر لكلتا الحركتَين من القرن الأوَّل الهجري/ السَّابع الميلادي، إلى القرن السَّابع الهجري/ الرَّابع عشَرَ الميلادي تقريبًا. وانطلقت كلتا الحركتَين في المشرق الإسلامي، ثمَّ اتَّجهتا غربًا من العراق إلى الشَّام ومصر، ومن ثمَّ امتدَّتا إلى المغرب والأندلس وصقلِّية، ومن هناك إلى أجزاء أخرى من الغرب المسيحي. ووصلت الحركتان إلى الغرب المسيحي في الوقت نفسه تقريبًا؛ في النِّصف الثَّاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي. بَيد أنَّ مسيرة تطوُّرهما في الغرب المسيحي إجمالًا جاءت معكوسَ تطوُّرهما في الإسلام[1].

وسنَرى -على امتداد الصَّفحات التَّالية- أنَّ الأدلَّة تتظاهر على تأييد استقبال الغرب اللَّاتيني المسيحي كلتا الحركتَين -أعني المدرسيَّة والإنسانيَّة- من الإسلام الكلاسيكي تأييدًا. ومن المعروف عمومًا أنَّ لهذا التَّأثير وجودًا في حقول مثل: الفلسفة والطبِّ، ومردُّ ذلك إلى ترجمة الكُتب في هذين الحَقلَين، وفي غيرهما من الحقول- من العربية إلى اللَّاتينية، وكذلك اعتماد المصطلحات العربية في تلك المجالات. ومع ذلك، فلا يُعرَف -على وجه العموم- أنَّ الكُتب قد تُرجمَت أيضًا من العربية إلى اللَّاتينية واللُّغات الأوروبية الأخرى في حقل الدِّراسات الإنسانيَّة، وأنَّ مصطلحات النَّزعة الإنسانيَّة في الغرب هي نفسها المصطلحات الأدبيَّة العربية الكلاسيكية.

* * *

(١) بينما نبذت المدارس في الإسلام علم الكلام واستبعَدته من مناهجها بالكليَّة، صار الكلام علمًا مدرسيًّا في الغرب الأوروبي. (المترجم)

تفسّر العلاقة بين المدرسيّة والإنسانيّة في الإسلام سبب تناول المدرسيّة تناولًا خاصًا في هذا الكتاب. فما أقوله عن المدرسيّة في الباب الأوّل هو نتيجة بحث أجريته بعد نشر كتاب **نشأة الكليّات** وملاحقه[أ]. وأهيب بالقارئ الرّجوع إلى هذا الكتاب للإلمام بالتّفصيلات الكاملة حول الحركة المدرسيّة ومؤسّساتها.

وسيلحظ القارئ أنّ خطّة هذا الكتاب يمكن مطابقتها بيسر مع خطّة كتاب **نشأة الكليّات**، على الرّغم من أنّ الأوّل ليس على نسق الأخير حذو النّعل بالنّعل؛ إذ تناولت الأبواب السّتّة الأولى من هذا الكتاب المشهد على صعيد الإسلام، تمامًا كما فعلت الفصول الثّلاثة الأولى من كتاب **نشأة الكليّات**. بينما تناول الباب السّابع من هذا الكتاب -مثله في ذلك مثل الفصل الرّابع من **نشأة الكليّات**- الإسلام والغرب المسيحي. ومن ثمّ فإنّ نظرة سريعة على قائمة المحتويات ستكون كافية للإشارة إلى الأقسام ذات الصّلة ببعضها في كلا الكتابين.

[٢١م] / أنجز المستعربون (Arabists) عددًا كبيرًا من الدّراسات القيّمة في المجالات المتعلّقة بـ**النّزعة الإنسانيّة** (*Humanism*)، وأشرت بالفعل إلى كثير من هذه الدّراسات في الحواشي في صيغة مختزلة، ثمّ ذكرت بياناتها كاملة في قائمة المصادر والمراجع، اللهمّ إلّا الدّراسات التي ظهرت في العامين الماضيين[ب]؛ إذ كانت مخطوطة هذا الكتاب موجودة بالفعل بين يدي النّاشر. وعلى حدّ علمي، لم يُشر أحد المستعربين إلى وجود صلة ما بين فنون الأدب (*studia adabīya*) في الإسلام،

(أ) يومئ إلى مقالتيه:

George Makdisi, 'On the Origin and Development of the College in Islam and the West" in: *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations*, ed. K.I.H. Semaan. (New York: SUNY Press, 1980); George Makdisi. 'La Corporation à l'époque classique *de l'Islam, Présence de Louis Massignon: Hommages et témoignages*, (Paris: Maisonneuve et Larose, 1987).

(المترجم)

(ب) يقصد بين عامي ١٩٨٧-١٩٨٨؛ إذ إنّ هذه المقدّمة مؤرّخة بأكتوبر/ تشرين الأوّل عام ١٩٨٩.
(المترجم)

والدِّراسات الإنسانيَّة (*studia humanitatis*) في عصر النَّهضة الإيطالية فقطُ. وكذلك لم يقترح أحدُهم وجود صلة ما بين المدرسيَّة في الإسلام وبين المدرسيَّة في الغرب المسيحي على النحو الموصوف في النَّشأتين[أ]. ومع ذلك، يجدر بي أن أذكُر وصف تشارلز جيمس ليال (Charles James Lyall)، في كتابه المسمَّى (*Translations of Ancient Arabian Poetry*) «بالعربية: ترجمات الشِّعر العربي القديم» (صدَر في لندن عام ١٨٨٥، وأُعيد نشره عام ١٩٣٠)، للُغويِّين المسلمين الأوائل بـ«الإنسانيِّين العِظام» (the great Humanists) (ص xxxix (٣٩) وما تلاها، من طبعة ١٩٣٠ خاصَّة). وهي التَّسمية التي راقَت لـ رينولد أ. نيكلسون (Reynold A. Nicholson) فأشاد بها في كتابه المسمَّى (*A Literary History of the Arabs*) «بالعربية: التَّاريخ الأدبي للعرب» (صدَر في لندن عام ١٩٠٧، وأُعيد نشره في كامبريدج عام ١٩٣٠، ص٣٢). وعلى الرَّغم من ذلك، فإنَّ كلا المستعربَين البارزَين لم يربِطا بين الأدب في الإسلام، وبين النَّزعة الإنسانيَّة في الغرب المسيحي.

* * *

متى ذُكر تاريخٌ واحدٌ فحسب في المَتن، فإنَّه عادة ما يكون التَّاريخ الميلادي، وإلَّا فإنَّني ألحقت بالتَّاريخ الآخر الحرف (H)؛ للدَّلالة على أنَّه التاريخ الهجري[ب]. وسبيلًا لترشيد استخدام الخطِّ المائل، أثبتُّ الكلمات العربية بالحرف اللَّاتيني بحُروف مائلة، وحرصت على إثبات الأحرف الصَّائتة[ج] متى وردَت في السِّياق بوصفها مصطلحاتٍ فحسب، أمَّا سائر الكلمات العربية الأخرى بخلاف

(أ) يعني نشأة الكليَّات، ونشأة الإنسانيَّات. (المترجم)

(ب) سار مقدسي بلا نهج واضح في مسألة إثبات التَّواريخ، فتراه يثبت المقابل الهجري للقرون والسَّنوات الميلادية تارة، وتارة أخرى يهمل ذلك ويكتفي بالتَّاريخ الميلادي فحسب. وعمومًا وضعت المقابل الهجري للقرون والسَّنوات الميلادية التي أغفل مقدسي وضع المكافئ الهجري لها في المتن لأهمِّيتها للقارئ العربي، ولم أهمل ذلك إلَّا في سياق الباب الأخير؛ لأنَّ أغلب مادَّته جاءت متعلِّقة بالتَّاريخ الثَّقافي الأوروبِّي، ولا سيَّما في عصر النَّهضة. (المترجم)

(ج) وهي حروف المدِّ (Long Vowels): (ā) للدَّلالة على المدِّ بالألف، (ī) للدَّلالة على المدِّ بالياء، (ū) للدَّلالة على المدِّ بالواو. (المترجم)

المصطلحات فإنّني رسمتُها بالأحرف الرّومانية، مهملًا رسمَ الأحرف الصّائتة، على النحو نفسه الذي تجدُها به في قاموس وبستر الدّولي الثّالث الجديد (Webster's Third new International Dictionary).

وحرَصت عادة على ذِكر أسماء الأشخاص مصحوبة بتواريخ وفَياتهم متى ذُكروا للمَرّة الأولى في المتن، أو في الكشّافات العامّة، من أجل تحديد الحقبة التي عاشوا بها، والتّيسير على القُرّاء المهتمّين بالعثور على سِيَرِهم في كُتب التّراجم والسِّيَر. وتظهر أسماء الأعلام العربية في المتن دون إثبات الأحرف الصّائتة؛ لكنّي رسَمتُها متضمّنة الأحرف الصّائتة في الكشّافات العامّة للكتاب.

أمّا جميع ترجمات النُّصوص العربية، بما في ذلك ترجمات أبيات الشّعر، فهي للمؤلّف، اللّهم إلّا إذا نصَصت على خلاف ذلك في الحواشي. وينطبق الأمر نفسه على التّرجمات الواردة في كتابي نشأة الكليّات. وإلى جانب رموز الاختزالات البيليوغرافية للمصادر والمراجع [في الحواشي]، والتي أثبتُّها مفصّلة في جريدة المصادر والمراجع، فقد استخدمت تلك الرموزَ أيضًا: (b.= ابن– وُلِدَ). (c.= حوالي– نَحو). (d.= ت. أي المتوفّى). (A.= كان حيًّا–المتوفّى بعد سنةِ كذا). (folio= الورَقة [في المَخطوطات]: a= وجه الورَقة recto . b= ظَهر الورَقة verso). (pl.= صيغة الجَمع لمفرَدةٍ ما). (Sg.-sing.= صيغة المفرَد لمفرَدةٍ ما). كما أشارت الأرقام الموضوعة بين قوسَين في الحواشي بعد رقم الصَّفحة إلى رقم -وأحيانًا أرقام- الأسطُر في تلك الصَّفحة المذكورة.

وأودُّ أن أُعرب عن شكري لمساعِدتي، السيِّدة سوزان هوفزومير (Susan Hoffsommer)؛ لمعاونتها في إمدادي بالكُتب التي مسَّت حاجَتي إليها، وكذلك لإرشادها إيّاي فيما تعلّق باستخدام الحاسوب، ولمساعَدتها في جمع الكشّافات. كما أتوجّه بالشُّكر الجزيل للسيِّدة ڤيڤيان بون (Vivian Bone) وطاقمِها من المحرّرين في منشورات جامعة إدنبره (Edinburgh University Press)، على مساعدتهم، التي استَندت إلى خبرتهم، في إعداد مخطوطة هذا الكتاب للطِّباعة. كما أغتنم هذه الفرصة أيضًا لشُكر النّاشرين، التّالية أسماؤهم؛ لإجازتهم استخدام مادّة بعض دراساتي السّابقة:

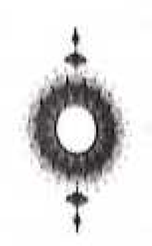
ج.- ب. مايسونكوف-لاروز (G.-P. Maisonncuve-Larose)، باريس. ومعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية (Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften)، فرانكفورت وماين (Frankfurt am Main). وجامعة ويزليان (Wesleyan University)، كونيتيكت (Connecticut) بالولايات المتّحدة الأمريكية.

جورج مقدسي

فيلادلفيا (Philadelphia)

أكتوبر/ تشرين الأوّل ١٩٨٩

الباب الأول
المدرسيَّة



الفصل الأول
الحركة المدرسيّة: خلفية تاريخية

/ أثمر الإسلام الكلاسيكي حركتين ثقافيتين، هما: الإنسانيّة (Humanism) (1) والمدرسيّة (Scholasticism)، هكذا على الترتيب حسب أسبقية الظهور، ولأنني بتُّ أعتقد أنّ كلتاهما قد ارتبطتا معًا بوشائج وثيقة العُرى، اخترت استهلال هذه الدراسة التي بين يديك، والتي تتناول الحركة الإنسانيّة خاصّة، بتناول الحركة المدرسيّة أولًا.

ولمّا كانت الحركة الإنسانيّة تُعنى باللُّغة وفنون الأدب، فإنّ الحركة المدرسيّة عُنيت بالعلوم الشّرعية. وقد سبق لي أن تناولت في دراسة سابقة -أعني دراستي المسمّاة **نشأة الكليّات** (*The Rise of Colleges*)- مدارس الفقه بوصفها مؤسّسات لتدريس مذهب أهل الحديث (Traditionalism). ومن ثمّ كان مذهب أهل الحديث هو الحركة المدرسيّة الوحيدة في الإسلام قاطبةً، وذلك على النّقيض مما عُرف منذ القِدم بـ«علم الكلام»، وأعني به حركة العقيدة المستندة إلى الفلسفة. إذًا، لم يكن علم الكلام علمًا مدرسيًّا قطُّ، بكلّ ما تحمله تلك العبارة من معان، فالحقُّ أنه استُبعِد من المدارس، وحُظِر من المناهج الدّراسية، ولا سيّما في مدارس الفقه -سواء كانت المسجد ذا الخان، أو المدرسة- وذلك بسبب طبيعته، بوصفه اعتقادًا قائمًا على الفلسفة.

جرى الأمر -في سياق اللّاهوت المسيحي في الغرب اللّاتيني- على النّقيض مما كان عليه في السّياق الإسلامي، وذلك في تناظُر انطوى على مفارَقة تاريخية،

فقد نُعِت «الكلام» بالمدرسي (Scholastic)، وهي تسمية موفَّقة؛ ذاك أنه كان يُدرَّس في المدارس (*schools*)، أعني تلك الجامعات التي كانت قد تأسَّست للتوّ آنئذٍ، ولا سيَّما في باريس. وكان تدريس اللّاهوت للطلّاب في الصفوف الدّراسية، وكذلك كتابة الخُلاصة الوافية في اللّاهوت (*Summae*)[أ] سِمَتَين من سِمات المنهَج المدرسي ثمّة[١]. أمّا العقيدة المدرسيّة الحقيقية والوحيدة في الإسلام، فهي تلك العقيدة التي اشتغَل بها الفقهاء من لدن أواخر القرن الثّالث الهجري/ التاسع الميلادي، وهي تلك التي استحدَثها الشّافعي (ت ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)[ب]. كما دُرِّست العقيدة المدرسيّة الإسلامية التي شكّل الفقه مادّتَها الأصيلة في المدارس الإسلامية أيضًا، وعلى هذا النحو كانت العقيدة الوحيدة التي دُرِّسَت في تلك المدارس بوصفها جزءًا من المنهَج الدّراسي عقيدة شرعيّة (*Juridical* theology). واستُبعِد الكلام، بوصفه عقيدة فلسفيّة (Philosophical theology)، من المدارس من قِبل خصوم علم الكلام، أعني الفقهاء، أولئك الذين وضَعوا الشّرائع المنظِّمة للأوقاف، وهي الهِبات الخيرية التي قامت عليها المدارس، وعملوا على صيانتها، وكانوا مفسّري نصوصها.

أولًا: الشّافعي خصيم المتكلمين

بزغ فَجر الحركة المدرسيّة في الإسلام بظهور رسالة الشّافعي، الذي كانت مسيرتُه منذرة بتلك الحوادث التي أدّت إلى نشأة المذاهب الفقهية في الأخير، وذلك في خضمّ الكفاح ضدّ الاعتزال. وقد أشار الشّافعي في رسالته إلى المعتزلة باسم أهل الكلام، ويُشير ذلك الاصطلاح الذي استعمَله الشّافعي إلى الفلاسفة الذين توصّلوا إلى العقيدة عقلًا، أي المتكلّمين، مع تحمُّله إشارة مبطّنة إلى فساد اعتقادهم، وذاك
[٣] لأنه لم يستنِد إلى / الكتاب والسُّنة. ها هنا، تنطوي ترجمة مصطلح «الكلام» [إلى الإنجليزية] على أنّه (Scholastic theology)، أو اللّاهوت المدرسي، على مفارَقة ما؛

(أ) هي نظير «التّعليقة» في مدارس الفقه في السّياق الإسلامي. (المترجم)

(ب) الإيماءة إلى علم أصول الفقه. (المترجم)

وذاك لأنَّ الحركة المدرسيَّة الحقيقية في الإسلام قد ظهرت بوصفها حركة مناهضة للفلسفة بصفة عامَّة، ولعلم الكلام على الأخصّ. وعلى هذا النحو جسَّد الخصمان -أعني الشَّافعي والمعتزلة على التَّرتيب- معارَضة الشَّريعة للكلام. لقد كانت الحركة المدرسيَّة هي حركة المذاهب حقًّا، وهي المدارس النِّقابية للعلوم الشَّرعية (الفقه)، التي أثمرتها حركة العقيدة الشَّرعية في خِضَمّ كفاحها ضد العقيدة الكلامية.

كانت تلك الحركة -التي أثمرت النِّقابات الفقهية[أ] [المذاهب] ومدارسها- نتاجَ جهود اثنين من الأئمة تمتَّعا بمكانة رفيعة على مدار التَّاريخ الدِّيني للإسلام، منذ كانا وإلى يومنا هذا. وكان إرث أوَّلهما، أعني الشَّافعي، علمًا شرعيًّا، رفَعه الأخير إلى مرتبة العقيدة الشَّرعية، فارتقَت فيه السُّنة النَّبوية -أعني أقوال النَّبي [ﷺ] وأفعالَه وتقريراته، المنقولة من خلال الحديث- إلى مكانة النصّ المقدَّس إلى جانب القرآن. وأمَّا إرث الرَّائد الثَّاني -أعني ابن حنبل- فكان ذا شقَّين، أوَّلُهما: مقاومتُه السِّلمية لمحنة «خَلق القرآن»، التي وقَعت بُعَيد وفاة الشَّافعي، فقد أفضى تمسُّكه بأنَّ القرآن كلامُ الله الأزلي غير المخلوق إلى دَحر المحنة في الأخير. وثانيهما: عملُه المضني على ترتيب الحديث وفقًا للأسانيد؛ تلبيةً لضرورات النَّقد التَّاريخي لمصادر الحديث، واختبارًا لصحَّتها.

استحدَث الشَّافعي -في خضمّ كفاحه ضد عقيدة المعتزلة المستنِدة إلى الفلسفة- علمًا فقهيًّا في كتابه المسمَّى الرسالة، الذي قيل إنَّ الشَّافعي وضعه استجابة لطلب أحد رفاقه[٢][ب]. ولطالما عُدَّت رسالة الشَّافعي أوَّل كتاب شامل في ذلك العلم الذي

(أ) يذهبُ مقدسي مذهبَ لويس ماسينيون (Louis Massignon)، حيث يرى أنَّ المذاهب في الإسلام السُّني كانت تنظيمات نقابية (*Guilds*) للفقه، في مقاربة مع نظيرتها من نقابات القانون التي أثمرت الجامعات في السِّياق الأوروبي. وسيأتي تفصيل ذلك في ثنايا هذا الباب. (المترجم)

(ب) هو عبد الرَّحمن بن مهدي، الذي أرسل يطلب من الشَّافعي نحو عام (١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، أن يضع له كتابًا فيه معاني القرآن، ويجمع فيه قبول الأخبار وحجَّة الإجماع، وبيان النَّاسخ والمنسوخ من القرآن والسُّنة، فأجابه الشَّافعي في رسالة بما تيسَّر له من ذاك؛ لذا عرفت بين النَّاس بـ الرِّسالة، ثمَّ أعاد الشَّافعي تأليف الرسالة مرة ثانية إبَّان مقامه بمصر، ومن ثمَّ عُرِفت بين الناس بـ الرسالة الجديدة، =

أطلق عليه فيما بعد اسم علم أصول الفقه. وعلى الرّغم من أنّ ترجمة هذا المصطلح (إلى الإنجليزية) على أنه (Legal theory) أو (Methodology of the law) تنطبق بالفعل على ما آلت إليه حال علم أصول الفقه بحلول نهاية القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، إلّا أنّ رسالة الشّافعي في حدّ ذاتها لم تشتمل على نظرية تشريعية أو فلسفية ما قطُّ. بيد أنها احتوت على منهَج فقهي للتّشريع الدّيني في الإسلام، غطّى نطاق الدّنيا والدّين للمؤمنين. وعلى هذا النحو، حصّن الشّافعي مذهب أهل الحديث بترياق قوي ضد سموم الكلام. وكان هذا الترياق قويًّا؛ وذاك لأنّ العقيدة الشّرعية عند الشّافعي استندت مباشرة إلى القرآن والسُّنّة.

وقد حالف التّوفيق فخر الدّين الرّازي (ت عام ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) في اختيار المصطلح الصّحيح في تسمية هذا العلم الذي أسّسه الشّافعي، وهو علم الشّرع، أي ذلك العلم الذي يُعنى بمسائل الوحي وقضاياه، ويُعنى بالكشف عن الشّريعة. وقارن الرّازي هذا العلم بـ علم العقل، الذي ارتبط وثيقًا بفكر أرسطوطاليس (Aristotle) خاصة، بيد أنه كان أيضًا مرتعًا للمعتزلة من أهل الكلام دونَ غيرهم من الفِرق، فهُم أولئك المعنيُّون بـ الكلام والمنافِحون عن أولوية العقل[٣].

[٤] / ويواجه الدّارس لتاريخ علم أصول الفقه بعض الظّواهر المدهشة حقًّا، ليس أوّلها تلك الفجوة الزّمنية الفاصلة بين ظهور رسالة الشّافعي في نهاية القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي، وظهور المصنَّفات الأولى الشّاملة التي وصلَتنا في حقل أصول الفقه، وهو موضوع رسالة الشّافعي. وتعود أولى تلك الأعمال المهمّة إلى مصنّفين كانوا قد قضَوا نَحبَهم في أوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، أي بعد انقضاء قرنَين من الزّمان من عصر الشّافعي. وقد وضع أولئك المؤلّفون هذه الأعمال قُبيل دخول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، ويتبدّى ذلك واضحًا في الكتابات المتأخّرة التي نقَلت من تلك الأعمال المَعنية هنا،

---

* وهي التي بين أيدينا، ولم يُسمّها الشّافعي، وإنما كان يدعوها «الكتاب»، و«كتابي» ونحو ذلك. والظّاهر أنه أملاها -شأنها في ذلك شأن سائر كُتبه- على كاتبه الرّبيع بن سليمان المرادي (ت ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م). (المترجم)

والتي تُعزى إلى أولئك المؤلفين المشارِ إليهم آنفًا. وتُظهر هذه الأعمال زيغًا واضحًا عن النَّهج الذي انتهجه الشَّافعي في رسالته، وتُشير تلك النُّقولات -عن أولئك الكُتّاب الأوائل- إلى أنّ ذلك الزَّيغ قد بدأت إرهاصاتُه في عصر الشَّافعي نفسه. إذًا، فما هي طبيعة ذلك الزَّيغ؟

لا تُعالج رسالة الشَّافعي مشكلة واحدة -تُعرَف فتُذكَر- تقع في نطاق اهتمام علم الكلام، أو حتى فلسفة التَّشريع. فعلى مدار كتابه، التزم الشَّافعي بالفقه بصرامة، أو ما نُطلق عليه بالإنجليزية (Positive law)، أو أصول الفقه (Legal methodology) المتأصِّلَين في الكتاب والسُّنة فحسب، ولم يتعدَّ ذلك إلى غيره قطُّ. بيد أنّني أجد أن ذلك العلم الذي أسَّسه الشَّافعي، بوصفه ترياقًا ضد سُموم الكلام، سَرعان ما ضمَّ إلى صفوف دارسيه والمصنِّفين فيه، نفرًا من أولئك الذين سبق أن نعتهم الشَّافعي بـ «أهل الكلام» بعد انقضاء نحو قرنَين من وفاته. وفيما يلي بعض مشكلات فلسفة الاعتقاد وفلسفة التَّشريع التي عولجَت في تلك الأعمال المبكِّرة في حقل أصول الفقه:

١) مسألة التَّحسين والتَّقبيح.

٢) مسألة العَلاقة بين العقل والشَّرع.

٣) مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشَّرع.

٤) مسألة الحظر والإباحة.

٥) مسألة تكليف ما لا يُطاق.

٦) مسألة تكليف المعدوم.

لم يكترث الشَّافعي قطُّ لأي من تلك القضايا المذكورة آنفًا في رسالته. وفي هذا السِّياق، لفَت جوزيف شاخت (Joseph Schacht) النَّظر إلى أنّ الشَّافعي لم يكترث قطُّ للقضية الفلسفية الشَّرعية المتمثِّلة في «ما إذا كان الأصل في الأشياء الإباحة،

إلَّا ما حُظر منها بعينه، أو كانت محظورة في الأصل، إلَّا ما أُبيح منها بعينه»[(١)][٤].

وقد أسهَب العالِم المرموق والفقيه الشافعي الغزَّالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) -ويُطلَق عليه في الغرب اللَّاتيني (Algazel)- في الحديث عن التَّعديات التي جرت من جانب بعض العلوم الأخرى على مجال علم أصول الفقه. وأشار إلى إسراف المصنِّفين فيه -أي في علم أصول الفقه- في خلطِه بغيره من علوم الفقه أو الكلام أو النحو، بحيث توقَّف نوع ذلك الخلط على مجال التخصُّص الأصيل للمصنِّف في علم أصول الفقه. وما أن فرغ الغزَّالي من هذا، حتى وجَّه حديثَه إلى القارئ قائلًا:

> «وبعد أن عرَّفناك إسرافهم في هذا الخَلط فإنَّا لا نرى أن نُخلي هذا المجموع عن شيء منه؛ لأنَّ الفِطام عن المألوف شديدٌ، والنُّفوس عن الغريب نافرة»[٥].

[٥] / ثمَّ خصَّص الغزَّالي فصلًا كاملًا عن المنطق، قائلًا: إنَّ هذا العلم -يعني المنطق- لا ينتمي إلى أصول الفقه ضربة لازب، وبناء على هذا خيَّر الغزَّالي تلامذته بين دراسة ذلك الفصل أو طرحه ظهريًّا، قائلًا:

> «فمن شاء أن لا يكتُب هذه المقدِّمة فليبدأ بالكتاب من القُطب الأوَّل فإنَّ ذلك هو أوَّل أصول الفقه»[٦].

فما الذي أدَّى إلى وقوع تلك التغيُّرات في معالم علم أصول الفقه، وهو ذاك العلم الذي خُصَّ به أهل الحديث منذ نشأته الأولى؟ لم يخلُ هذا العلم الشَّرعي من فلسفة الكلام فحسب، بل خلا أيضًا من فلسفة التَّشريع، التي أُقحمت عليه إقحامًا فيما بعد، ومن ثمَّ اختلطت بالموضوعات التي وقعت في نطاق اهتمام علم الكلام

---

(١) يعني مسألة «استصحاب الحُكم الأصلي للأشياء»، وجمهور الفقهاء على أنَّ الأصل في الأشياء الإباحة. وتوقَّف فيها بعض الفقهاء، فقالوا لا ندري ما هو حكم الأشياء قبل ورود الشَّرع، وهذا هو مذهب الأشعري، وأبي بكر الصَّيرفي، وبعض الشَّافعية. وذهب بعض أهل الحديث إلى أنَّ الأصل في الأشياء الحُرمة. انظر: محمَّد بن علي الشَّوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، (دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٩٩)، ٢: ٢٨٣-٢٨٧. (المترجم)

على نحو تامٍّ، وصنَّف فيها المتكلِّمون، المنتمون إلى تلك الفرقة التي جهر الشَّافعي ببغضها بقوله: «ما شيءٌ أبغضَ إليَّ من الكلام وأهله»(١). يجدر بنا أن نبحث عن إجابة لهذا السُّؤال في تاريخ تلك القرون الممتدَّة بين ظهور رسالة الشَّافعي ومستهلِّ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وسنجد الإجابة في بدايات تلك القرون الثلاثة الفاصلة؛ إذ حملت كلٌّ منها حدثًا جللًا اختُصَّت به، وهي: المحنة، ثمَّ الفتنة، ثمَّ إعلان الاعتقاد القادري، وهي ثلاثة معالم من الأهمية بمكان في تاريخ الإسلام.

ثانيًا: ثلاثة معالم على طريق انتصار مذهب أهل الحديث

١) المحنة

بدأت إرهاصات تلك المحنة في عهد المأمون (خلافته: ١٩٨-٢١٨هـ/ ٨١٣-٨٣٣م)، وبلغت ذُروتها في عهود ثلاثة من الخلفاء من بعده، وهم: المعتصم (خلافته: ٢١٨-٢٢٧هـ/ ٨٣٣-٨٤٢م)، ثمَّ الواثق (خلافته: ٢٢٧-٢٣٢هـ/ ٨٤٢-٨٤٧م)، ثمَّ المتوكِّل (خلافته: ٢٣٢-٢٤٧هـ/ ٨٤٧-٨٦١م). وامتدَّت تلك المحنة لنحو خمسة عشر عامًا، وإن شئتَ الدِّقة قُل: منذ عام ٢١٨هـ إلى عام ٢٣٣هـ (٨٣٣/ ٨٤٨م). وبحلول نهاية السَّنة الثَّانية من خلافة المتوكِّل على الله، كان الخليفة قد قلَب ظهر المِجَنِّ للمعتزلة. ونحو منتصف القرن الثَّالث الهجري/ التَّاسع الميلادي، انتصر أهل الحديث على أهل العقل من المعتزلة انتصارًا مؤزَّرًا، تحت لواء بطل المحنة ومقدَّمها، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)(١).

وإن نظَرنا بعين الاعتبار إلى أنَّ مسيرة الشَّافعي قد مثَّلت الانتصار الأوَّل على أهل العقل في عصره، حيث كان هو بطل أهل الحديث المظفَّر، فإنَّ انتصار أحمد لم يكن -من ثمَّ- الهزيمة الأولى لأهل العقل، بل بالأحرى هزيمتهم الثَّانية. وبين هذين الانكسارين، حشد الاعتزال كلَّ ما أوتي من قوَّة؛ بغية سحق المقاومة العنيدة لأهل الحديث. وفي غضون تلك الحقبة، حظي الاعتزال بدعم السُّلطة

العَلمانية[أ] خلال عهود ثلاثة خلفاء ومستهلّ عهد الخليفة الرّابع، حتى قرّر الخليفة المتوكّل هجر هذه الفِرقة العقلانية؛ أيسًا منها. ولم يكتفِ الخليفة بهجرِها، بل ناصَبها العداء كذلك. وعلى الرّغم من أنّ المعتزلة كانوا قد اندحَروا على السّاحة السّياسية، إلّا أنّهم كانوا أبعدَ ما يكونون عن ذلك على السّاحة الثّقافية؛ إذ لم يُلقوا بأسلحتهم العقلانية بعد.

٢) الفتنة

[٦] انشقّ الأشعري (ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م) عن المعتزلة، ومال إلى / معسكَر أهل الحديث. وفي كتابه المسمّى الإبانة -الذي قيلَ: إنه كان آخرَ أعماله- وضع الأشعري نفسه تحت راية أحمد بن حنبل، وجهَر بأنّه من أتباعِه -على نحو واضح لا مجالَ للّبس فيه- معتقدًا فيما قاله، ومتبرّئًا من أولئك الذين خالَفوه، واستطرد الأشعري مفسّرًا:

> «لأنّه الإمام الفاضلُ، والرّئيس الكاملُ، الذي أبانَ الله به الحقَّ، ودفَع به الضّلالَ، وأوضَح به المنهاجَ، وقمَع به بدَع المبتَدِعينَ، وزَيغ الزّائغينَ، وشكَّ الشّاكّينَ»[٩].

أثار الأشعري فتنة انتهَت بانتصار جديد لأهل الحديث على حساب أهل العقل. ومع ذلك كان أهل الحديث قد حقّقوا انتصارات هامشية على أهل العقل خلال هذا القرن عَينه. فعلى سبيل المثال، كادت قراءة ابن شَنَبوذ (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م)[ب]،

(أ) حرفيًا في الأصل الإنجليزي: الذّراع العلمانية (Secular arm)، ولست أرى التّوفيق قد حالف مقدسي في هذه العبارة، التي تنطوي على مقاربة مع التّاريخ الأوروبي الوسيط، حيث تنازع الأباطرة والبابوات السُّلطتَين العَلمانية والرّوحية. (المترجم)

(ب) أبو الحسَن محمّد بن أحمد بن أيوب بن الصّلت بن شَنَبوذ المقرئ (ت ٣٢٨هـ/ ٩٣٩م). له ترجمة وافية في: الذّهبي، تاريخ الإسلام ووفَيات المشاهير والأعلام، تحقيق بشّار عوّاد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣)، ٧: ٥٥٣. وللإلمامة عن قراءة ابن شَنَبوذ الشّاذة انظر: الذّهبي، معرفة القرّاء الكبار على الطّبقات والأعصار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ١٥٧-١٥٨. وقد =

وهو العالم المعاصِر للأشعري، الشَّاذَّة للقرآن أن تودي به. واستنقاذًا لرأسه، اضطُرَّ إلى التَّوقيع على استِتابة تخلّى بموجبها عن قراءته المنكَرة.

ولو افترضنا جدلًا أنَّ المعتزلة تمكَّنوا من فرض مذهبهم -وقد عَلمت أنهم كانوا يسعَون لفرض مذهبهم القائل بخلق القرآن على الفقهاء خلال المِحنة، وإن كانوا قد باءوا بالخسران في الأخير- ما كان ابن شَنبوذ ليُضطَر عندئذ إلى التراجع عن قراءته الشَّاذَّة. أمّا وقد اضطُرَّ إلى ذلك التَّراجع، فإنَّ اضطرارَه إلى توقيع تلك الاستتابة، إن دلَّ على شيء فإنَّما يدلُّ على ذلك الطَّابع المقدَّس الأزَلي للقرآن، وعلى وجوب الحفاظ عليه كما هو، وكان ذاك عاقبة من عواقب فشل المحنة في تحقيق أهدافها[١٠].

كان القرنُ الرَّابع الهجري/ العاشر الميلادي القرنَ الذي شهِد انتشار المذهب الشَّافعي في جميع أرجاء العالم الإسلامي. وهو أيضًا القرن الذي شهِد نُضجَ علم أصول الفقه على أساس فنّ المناظَرة الذي كان قد بلَغ ذُروة تطوُّره آنذاك[١١]. وفيما يتعلّق بالحديث النَّبوي، سبق أن أشار «شاخت» إلى تلك الأهمية التي علّقها الشَّافعي عليه، بحيث أصبح الحديث مرادفًا -في مذهب الشَّافعي- لـ «السُّنة»، وعلى هذا النحو ارتقَت الأحاديث النبوية إلى مرتَبة القرآن، ووضع الشَّافعي أساسًا متينًا لمذهب أهل الحديث في خضمّ نضاله ضد أهل العقل.

أقام الشَّافعي الفقه على الحديث إلى حدٍّ لم يكن لمذهبه معه بدٌّ من الافتراق عن مذهب أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) وتلامذته، حيث غلَب عنصر الرَّأي على الفقه الحنفي، وذلك بخلاف مذهب أهل الحديث، الذي كانت الغلَبة فيه للحديث. بعبارة أخرى: أضحَى فقه الحديث طرفَ نقيضٍ لـ فقه الرَّأي. ثمَّ ما لبِث الفقه أن تطوَّر لاحقًا من خلال استحداث الجَدل لمعالَجة المسائل الخِلافية، مما ارتقى بالخلاف الفقهي إلى مرتَبة الفنّ. وأضحَى مصطلح العِلم مرادفًا لـ الفقه خاصَّة، ولـ «العلوم الشَّرعية» عامَّة في اصطلاحات الفقهاء.

= أبدى العلماء المتأخرون تعاطفهم مع ابن شَنبوذ في مسألة إكراهه على الاستتابة في تلك القضية التي أوما لها مقدسي أعلاه، فرأى الذَّهبي أنه إنما نُقِم عليه رأيُه لا روايته. وهو مجتهدٌ في ذلك مخطئ، وقد فعل ما يسوّغ فيه الاجتهاد. (المترجم)

كمَن سببُ أهمية الفقه ومنهجه -أعني علم أصول الفقه، بوصفه العقيدة الشّرعية في الإسلام- في أساس سُلطة التّدريس (*Magisterium*)، وأعني بها: السُّلطة الشّرعية للتّدريس في قضايا العقيدة والشّعائر. فعندما تصدّى الفقيه الشّافعي أبو إسحاق / [٧] الشّيرازي (ت ٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م) لجمع تراجم الفقهاء[١٢] في طبقاته في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي، كان هدفُه المعلَن إقامةَ حدود تلك السُّلطة في حقل علم الفقه وترسيخها. ومن ثمّ تعرّض لأصول حَلقات الفقه، رادًّا إيّاها إلى النّبي [ﷺ]، ثمّ إلى الأئمة المختارينَ أعلامًا للمذاهب السُّنية من بعده، أو «القدّيسين الرُّعاة» (Patron saints)، إن جاز هذا التّعبير[أ]. ثمّ تتبّع الشّيرازي سلسلة الفقهاء في كل مذهب من المذاهب الفقهية التي كانت على عهده كابرًا عن كابر، ووصَلها جميعًا بالنّبي [ﷺ]. ثمّ تعرّض للروايات الموثوقة التي تُعزى إلى النّبي [ﷺ] نفسه بوصفه أوّل فقيه مُفتٍ، ثمّ ما فتئ يتتّبع تلك السّلاسل من الفقهاء خلال الأجيال حتى وصَلها بعصره؛ ليخلُصَ الشّيرازي -في الأخير- إلى أنّ الحديث والفقهَ فحسب كان لهما أصولٌ في سنّة النّبي [ﷺ]، وليس الكلام أو الفلسفة على الإطلاق.

روى الشيرازي -في هذا الصّدد- روايتَين، مفادُ كلٍّ منهما رؤية شوهد فيها النّبي [ﷺ] وسُئل عمّا إذا كان الرّأي لأبي حنيفة، أو فقه الشّافعي، هو الأولى بالاتّباع إن رام المرء التأسّي بسُنّته؛ ثمّ خلَص الشّيرازي إلى أنّ الشّافعي هو حامل لواء سنّة النّبي [ﷺ]، وليس أبا حنيفة (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، ففي كلتا الرّوايتَين كانت إجابة النّبي [ﷺ] هي نفسُها:

«يا رسولَ الله، قد تفقّهت بقول أبي حَنيفة أفآخذ به؟ فقال: لا، فقلتُ:

(أ) ذلك التّعبير مألوفٌ في المسيحية في سياق الحركات الدّينية واللّاهوتية، والكنائس التي كانت تُنسب رمزيًّا إلى قدّيسين بأعينهم؛ إضفاءً للشرعية، أو التماسًا للبركة. وقد أبدى مقدسي -الذي يُخاطب القارئ الغربي- تردُّدًا في استخدام هذا التعبير في جنب الإسلام، كما يتضح من السّياق أعلاه، بقوله: «إن جاز هذا التّعبير» (so to speak). وعمومًا فليس في الإسلام بعد النّبوة إلّا الصّدّيقية والولاية في منازل المؤمنين بعد الأنبياء، وكلتاهما لا تشتملان على العصمة التي تنطوي عليها القداسة بالضّرورة، ولذلك فاستعمال هذا التعبير لا يناسب السّياق. (المترجم)

> آخذ بقول مالك بن أنس؟ فقال: خُذ منه ما وافق سُنّتي، قلتُ: فآخذ بقول الشافعي؟ قال: ما هو له بقول، إلّا أنّه أخذ بسُنّتي وردَّ على من خالفها»[(أ)(٦٦)].

وفي ضوء ما تقدَّم، لم تكن أهمية دراسة أمر مبدإ مجالس الفقه وأوَّليّتها ونسبتها إلى النّبي [ﷺ]، إلّا أساسًا لإقامة سُلطة التّدريس (Magisterium) في علم الفقه، وترسيخًا لحدودها.

لم يمضِ وقتٌ طويلٌ على وفاة الأشعري -الذي انشقَّ عن المعتزلة، وأعلن انحيازَه إلى معسكَر الحنابلة من أهل الحديث- إلّا وشهد ذلك القرن عينُه -أعني القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي- ظهورَ مذهب عقلاني جديد، أُطلق عليه «الأشعرية»؛ نسبةً إلى الأشعري، وحمَل في طيّاته عَلاقة شكلية بأهل الحديث منذُ ادّعى مؤسّسُه الانتساب إليهم. وكانت الأشعرية حركة تهدف إلى التّوسُّط والاعتدال، فجاءت على النَّقيض من عقلانية المعتزلة، التي عُدَّت حركة متطرِّفة. وليس بين أيدينا ما يُعيننا على الوقوف على توقيت ظهور هذه الحركة على نحو دقيق، ولكنّنا -في أعقاب نهاية ذلك القرن- نجد أنَّ الأمر كاد ينقلب إلى صراع، لم تدُر رَحاه بين الأشاعرة وأهل الحديث -الذين انشقَّ معسكَر الأشعري عنهم- بل ومع أهل العقل من المعتزلة أيضًا.

وقدَّمت كُتب التّاريخ التي وصلتنا هذه الصِّراعات ليس على أنّها صراعاتٌ دارَت

(أ) في طبقات الفقهاء للشّيرازي روايتان كما ذكر مقدسي، تُعزى الأولى لأبي جعفر محمّد بن أحمد بن نصر التّرمذي (ت ٢٩٥هـ/ ٩٠٧م)، ونصُّها هو الوارد أعلاه. وأمّا الثّانية التي أومأ إليها مقدسي فهي تُعزى لأبي عبد الله محمّد بن نصر المَروزي (ت ٢٩٤هـ/ ٩٠٦م)، وذا نصُّها:

> «فبينا أنا قاعدٌ في مسجد رسول الله ﷺ في المدينة إذ أغفَيت إغفاءة، فرأيت النّبي ﷺ في المنام فقلتُ: يا رسول الله، أكتُب رأي أبي حنيفة؟ فقال: لا. فقلتُ: رأي مالك؟ قال: اكتُب ما وافق حديثي. قلتُ: أكتُب رأي الشّافعي؟ فطأطأ رأسه شِبه الغضبان وقال: تقولُ رأي! ليس بالرّأي؛ هو ردٌّ على من خالف سُنّتي. قال [أي المروزي]: فخرجت في إثر هذه الرُّؤيا إلى مصر فكتبت كُتب الشّافعي».

انظر: الشّيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق إحسان عبّاس، (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠)، ١٠٥-١٠٧ على التّرتيب. (المترجم)

بين حركات عقائدية، وقف فيها المعتزلة في مواجهة الأشاعرة، أو واجه أهلُ السُّنة (أهل الحديث) أهلَ العقل على نحو سافر، بل قدّمتها لنا تحت مسمَّيات مضلِّلة وفقًا لانتماءات هؤلاء الخصوم الفقهية والمذهبية. وهكذا كتَب المؤرِّخون المعاصرون لتلك الحوادث عن الصّراع الدّائر بين «الحنفية» وبين «الشّافعية»، وكان يجدُر بهم أن يقولوا: «المعتزلة» ضد «الأشاعرة». وعلى هذا النحو عَمِلت هذه المصطلحات المضلِّلة على التّشويش على المؤرِّخين فيما يتعلّق بالتّوصيف الصّحيح لها، ومن ثمّ ظهرَت عقلانية الأشعري الجديدة كما لو كانت توأمًا لمذهب الشّافعية من أهل الحديث خاصّة.

٣) إعلان الاعتقاد القادري

كان الكفاح الطَّويل لأهل السُّنة ضدّ العقلانية، على اختلاف أشكالها، قد وصَل [٨] / إلى ذُروته في بدايات القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، كما يتجلّى في مرسوم العقيدة السُّنية الذي أصدَره الخليفة القادر بالله (خلافته: ٣٨١-٤٢٢هـ/ ٩٩١-١٠٣١م)، ومن هنا عُرِف ذلك المرسوم بـ **الاعتقاد القادري**. ومثّل الاعتقاد القادري انتصارًا لم يسبِق له مثيلٌ لأهل الحديث، حيث أدان هذا الاعتقاد الزّيغَ عن عقيدتهم.

وقد وصَلتنا صيغة ذلك الاعتقاد من خلال روايات أهل الحديث من المذهبَين الحنبلي والشّافعي خاصة. فقد سجّله ابن الجَوزي الحنبلي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) في تاريخِه المسمّى المُنتظَم، روايةً عن المحدِّث الشّافعي أبي الفضل ابن ناصر (ت ٥٥٠هـ/ ١١٥٥م) عن أبي الحسين ابن الفَرّاء الحنبلي (ت ٥٢٦هـ/ ١١٣٣م). واستَشهد ابن الجَوزي بنصّ هذا الاعتقاد -حرفًا فحرفًا- في غضون تأريخِه لحوادث عام ٤٣٣هـ (١٠٤١-١٠٤٢م)[١٤]. وأرّخ أبو الحسين ابن الفَرّاء القراءة العامة للاعتقاد القادري بعام ٤٣٢هـ[١٥]. ثمّ قُرئ على رءوس الأشهاد -غيرَ مرّة- في خلافة القادر ثمّ ابنه القائم (خلافته: ٤٢٢-٤٧٧هـ/ ١٠٣١-١٠٧٥م) من بعده، وفقًا لمؤرِّخ بغداد الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)[١٦]. وقد تُرجم الاعتقاد القادري إلى الألمانية[١٧] ثمّ إلى الإنجليزية[١٨] فالفَرنسية[١٩].

ومن لَدُن هذا التّاريخ، أضحى بإمكان المسلم الذي يعتقد عقيدة ما، أو يمارس شعيرة ما، ويشتبه في مخالفتها للسُّنة، أن يُزيل تلك الرّيبة بسهولة من خلال مجاهَرته بالتمسُّك بعقيدة أهل السُّنة؛ ولكي يكون على بيّنة من أمره، كان القارئ بحاجة إلى مقارنة النّقاط الرّئيسة في الاعتقاد القادري مع تلك الاعتقادات الفردية. ومثل تلك الاعتقادات نجدُها هنا وهناك في المصادر المعاصرة، وغالبًا ما عبّرت عنها تلك المصادر باستعمال المصطلحات نفسها تقريبًا. وقد تعثر على مثل هذه الاعتقادات المعلَنة في بعض كُتب الطّبقات والتّراجم العائدة لمختلف المذاهب الفقهية، ولكنّك لن تجدها غزيرة كما ستجدها في كُتب الطّبقات العائدة للمذهب الحنبلي خاصّة، ولا سيّما بين الفقهاء الحنابلة المتصوّفة[٢٠][أ].

مرّ الاعتقاد القادري بمراحل طويلة ليخرجَ في صيغته الأخيرة، فقد كان نتاجًا لسلسلة من الرسائل التي أصدرها الخليفة القادر بين عامي (٤٠٨-٤٠٩هـ/ ١٠١٧-١٠١٨م). وتُظهر دراسة هذا الاعتقاد أن محتواه كان موجّهًا في الأساس ضد المجسّمة والكرّامية والشّيعة (ولا سيّما الغُلاة من الرّافضة والإسماعيلية)، والأشاعرة، والمعتزلة[٢١]. وذاك هو الجانب السّلبي للاعتقاد. أمّا على صعيد الجانب الإيجابي، فقد عرّف ذلك الاعتقاد أصول الدّين بوصفها المقولات التأسيسية للإيمان، فميّز هذا الحقل عن فلسفة العقيدة أو الكلام، ومن ثمّ فقد حُظِر الكلام بوصفه موضوعًا للدّراسة في مناهج مدارس الفقه، بل إن شئت قُل: في جميع مؤسّسات التّعليم التي استندَت إلى الوقف في واقع الأمر.

(أ) انظر على سبيل المثال: اعتقاد أحمد بن حنبل، في: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة (نشرة الفقي)، ١: ٢٤ وما يليها؛ اعتقاد أبي علي البَربَهاري في: طبقات الحنابلة، ٢: ١٩ وما بعدها؛ اعتقاد عبدوس ابن مالك العطّار [نقلًا عن أحمد]، طبقات الحنابلة، ١: ٢٤٢ وما يليها؛ واعتقاد محمّد بن إدريس ابن المنذر بن داوُد بن مهران الحنظلي الرّازي، طبقات الحنابلة، ١: ٢٨٦ وما يليها؛ واعتقاد محمّد ابن حبيب الأندراني [نقلًا عن أحمد]، ١: ٢٩٤ وما يليها؛ اعتقاد محمّد بن يونس السَّرْخسي [نقلًا عن أحمد]، ١: ٣٢٩ وما يليها؛ اعتقاد القاضي أبي يَعلَى بن الفَرّاء، نفسه، ٢: ٢٠٨ وما يليها. وانتبه أيضًا إلى تلك العبارات التي تفشو في كُتب الطبقات وتراجم الفقهاء والمحدِّثين من قبيل «كان حسَن الاعتقاد»، «كان سَليم الاعتقاد»، «كان اعتقادُه جيّدًا»، وما يجري مجرى تلك العبارات. (المترجم)

وفوق ذاك، فإنّني أجد علاقة وطيدة بين الاعتقاد القادري ولائحة الذّهبي (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م) لأئمة العلماء من رؤساء الفِرَق على رأس القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، وهي لائحة تجدُها في ترجمة الخليفة القادر الذي أصدر تلك العقيدة، حيث حملت كلٌّ من لائحة الذّهبي والاعتقاد القادري رسالة أهل الحديث عينَها.

وإن أنعمنا النّظر في حوادث القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، فسنَجِد أنّ المؤرِّخ وصاحِبَ التّراجم والمحدِّث الشّافعي شمس الدّين الذّهبي، قد
[٩] أعدّ قائمة برؤساء الفرق الذين قضَوا نَحبَهم في مستهلّ ذلك / القرن، وهي قائمة جديرة بالتأمّل حقًّا. وأورَد الذّهبي قائمتَه تلك في سياق ترجمته للخليفة القادر بالله -وقد علمت أن هذا الخليفة هو الذي أمَر بنشر الاعتقاد القادري المذكور آنفًا- في ثنايا تأريخه لوفَيات عام (٤٢٢هـ/ ١٠٣١م)[أ]. والذي يجدر بنا أن نلفِت النّظر إليه هنا، هو ذلك الارتباط الوثيق بين محتوى الاعتقاد القادري وفحوى قائمة الذّهبي، ولا سيّما فيما يتعلّق بالفِرَق التي ناصَبَت أهل الحديث العداء. وقد نقَل السّيوطي (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)[ب] قائمة الذّهبي[ج] في كتابه المسمّى تاريخ الخلفاء، قال السّيوطي:

(أ) وردت تلك القائمة في ترجمة «أبي عبد الله محمّد بن الهَيْصَم»، رأس الكرّامية، وليس في سياق ترجمة الذّهبي للخليفة القادر بالله، انظر: الذّهبي، تاريخ الإسلام، ٩: ١٧١-١٧٢. (المترجم)

(ب) يبدو أن مقدسي لم يُعاود تاريخ الإسلام ووفَيات المشاهير والأعلام لـ شمس الدّين الذّهبي؛ إذ سيذكر في حواشي الباب الأوّل من هذا الكتاب أن كتاب «تاريخ الإسلام ما زال مخطوطًا» وكأنه يعتذر للقارئ على نحو غير مباشر عن عدم استقاء المادة من المصدر الأوّلي مباشرة. (المترجم)

(ج) أصل كلام الذّهبي في كتابه تاريخ الإسلام:

> «وهو الذي [يعني محمّد بن الهَيْصَم] ناظر الإمام أبا بكر ابن فُورك بحضرة السّلطان محمود بن سُبُكتكين، وليس للكرّامية مثله في معرفة الكلام والنّظر، فهو في زمانه رأس طائفته، وأحزمهم وأجَلُّهم، كما أنّ القاضي عبد الجبّار في هذا العصر رأس المعتزلة، وأبا إسحاق الإسفراييني رأس الأشعرية، والشّيخ المفيد رأس الرّافضة، وأبا الحسن الحمّامي رأس القُرّاء، وأبا عبد الرّحمن السُّلَمي رأس الصّوفية، وأبا عمر ابن درّاج رأس الشّعراء، والسّلطان محمود رأس الملوك، والحافظ عبد الغني الأزدي رأس المحدّثين، وابن هلال رأس المجوّدين».

انظر: الذّهبي، تاريخ الإسلام، ٩: ١٧١-١٧٢. (المترجم)

«قال الذهبي: كان في هذا العصر رأس الأشعرية: أبو إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م)، ورأس المعتزلة: القاضي عبد الجبّار (ت ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م)، ورأس الرافضة: الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م)، ورأس الكرّامية: محمّد بن الهيصم[٢١].

ورأس القرّاء: أبو الحسن الحمّامي (ت ٤١٧هـ/ ١٠٢٦م)، ورأس المحدّثين: الحافظ عبد الغني بن سعيد (ت ٤٠٩هـ/ ١٠١٨م)، ورأس الصّوفيّة: أبو عبد الرحمن السُّلمي (ت ٤١٢هـ/ ١٠٢١)، ورأس الشّعراء: أبو عمر بن درّاج (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)، ورأس المجوّدين: ابن البوّاب (ت ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م)، ورأس الملوك: السّلطان محمود بن سبكتكين (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)»[٢٢].

تكوّنت قائمة الذّهبي من أئمة قضوا نحبهم في النّصف الأوّل من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وقد قسّمتُها عامدًا إلى قسمين على النحو الذي تراه؛ وذلك لأنني أعتقد أن هؤلاء الأئمة قد مثّلوا مجموعتين متمايزتين عند الذّهبي، أولاهما: مثّلت الفريق الذي نظر إليه الذّهبي بازدراء، وذلك على نحو مختلف عن المجموعة الثّانية التي حَظيت بإجلال الذّهبي وتقديره. وحريٌّ بنا أن نلحظ أنّ رُؤساء تلك الفِرَق الذين وردت أسماؤهم في المجموعة الأولى إنّما ذُكروا وفقًا لانتماءاتهم إلى فِرَق أهل العقل. كما ينبغي علينا أن نلحظ أيضًا أنّ الذّهبي كان شافعيًا من أهل الحديث. وأنّ من وردت أسماؤهم في المجموعة الثّانية إنّما كانوا أئمة في علوم الشّرع، والحقول الفرعية المُنبثقة عنها، وهم أولئك الذين ذكرهم الذّهبي بإجلال، كما أبدى ذلك الإجلال نفسه عند ذكره الاسم الأخير في ذيل تلك المجموعة، وهو محمود بن سُبُكتَكِين، أي ذاك السّلطان الذي لم يألُ جهدًا ولم يدّخر وُسعًا، في سبيل تنفيذ السّياسات السُّنية التي أمر بها الخليفة القادر بالله، في الأراضي الواقعة تحت سُلطانه، وبالحزم الواجب[٢٤](أ).

(أ) قال الذّهبي في حوادث عام (٤٠٨هـ/ ١٠١٧م):

«وامتثل يمين الدّولة محمود بن سُبُكتكين أمر القادر بالله، وبثّ سُنّته في أعماله بخُراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرّافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية»

ومما نعدُّه من قَبيل الملحوظات ذات الأهمية البالغة أيضًا -فيما يتعلَّق بهذه القائمة- غياب العلوم الشَّرعية، أعني: الفقه، وأصول الفقه، ويجري مَجرى تلك الملحوظة أيضًا ما لحَظناه من أنَّ السُّيوطي -بدوره- لم يذكُر هذين الحقلَين قطُّ في تذييله على قائمة الذَّهبي[٢٥].

ترعرعت العلوم الشَّرعية وانتشرت في جميع أنحاء المشرق من أرض الخلافة، وليس من قَبيل الوارد على الإطلاق أنَّ تلك التحوُّلات الجذرية قد غابت عن ذهن الذَّهبي. وكما ذكرت آنفًا، كان القرن الرَّابع الهجري/ العاشر الميلادي هو قرن مدارس الفقه، وهو نفسه القرن الذي تطوَّر فيه الجدل والتَّعليقة في الدِّراسات الفقهية، مما أدَّى إلى ظهور المدوَّنات الكبرى في الفقه[٢٦]. وعلى هذا النحو ظهَرت الدِّراسات الفقهية والمؤسَّسات التي دُرِّس الفقه فيها في النِّصف الثاني من ذلك القرن. كيف لنا -إذًا- أن نعقِل إغفال الذَّهبي، وهو صاحب تلك الموسوعة الضَّخمة المسمَّاة تاريخ الإسلام[٢٧]، ذِكر كبار الفقهاء من أرباب العلوم الشَّرعية؟! أعني الفقه وأصول الفقه خاصة.

[١٠] / حلُّ تلك المعضلة -فيما نرى- هو أنَّ الذَّهبي ذكَر هؤلاء الفقهاء في الواقع، إلَّا أنَّه لم يصنِّفهم وَفقَ العلم الشَّرعي الذي شُهِد لهم بالإتقان فيه. لقد عدَل الذَّهبي عن ذلك، مفضِّلًا أن يبرز انتماءاتهم إلى أهل العقل -التي كان من الممكن أن يتغاضى عنها دون أن يثير ذلك انتباه أحد- بيد أنه أراد التَّهويل من شأنها. إنَّ أوَّل اسمَين من العلماء المدرَجين في قائمة الذَّهبي كانا من كبار العلماء المبرِّزين في الفقه وفي أصول الفقه، ولكن الذَّهبي غضَّ الطَّرف عن ذلك، وسلَّط الضَّوء على انتمائهما إلى الفِرَق من أهل العقل كالأشعرية والمعتزلة على التَّرتيب، بوصفهما عالمَين اشتَغلا بعلم الكلام. وانتمى كلاهما إلى المذهب الشَّافعي في الفقه، مثلُهما في ذلك مثَل الذَّهبي نفسه، بيد أنَّ الفارق كان يكمن في أنَّ الذَّهبي إنما كان ينتمي إلى المعسكَر المناوئ، أعني الشَّافعية من أهل الحديث.

= والمشبِّهة، وصلَّهم وحبسهم، ونفاهم وأمر بلعنهم على المنابر، وشرَّدهم عن ديارهم، وصار ذلك سنَّة في الإسلام».

انظر: تاريخ الإسلام، ٩: ١٨. (المترجم)

لقد أدرك الذّهبي أنّ أبا إسحاق الإسفراييني -وهو الاسم الأوّل الذي نُصادفه في تلك القائمة- كان عالمًا مبرّزًا في الفقه وأصول الفقه، بل هو أحد أعظم الفقهاء الشّافعية في عصره. كما كان هناك آخرون غيره أيضًا، وكان بإمكان الذّهبي استبدال أحدهم به، وإن شئتُ أن أضرب مثلًا على ذلك، فقد كان بوُسع الذّهبي أن يستبدل به الفقيهَ الشّافعي من أهل الحديث أبا حامد الإسفراييني (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م)، وكان بإمكانه أيضًا أن يستشهد به بوصفه عالمًا بارزًا في الفقه وأصول الفقه، بل إنّ أبا حامد كان أقرب من أبي إسحاق إلى مستهلّ القرن الذي عناه الذّهبي. إلّا أنّه -أعني الذّهبي- لم يأت على ذكره قطُّ، فلِمَ هذا التّجاهل الواضح لواحد من رفاق الدّرب نفسه من أهل الحديث؟!

من المؤكّد أنّ مثل هذا التّجاهل لا يمكن أن يكون ناتجًا عن جهل الذّهبي بقدر أبي حامد أو بقدمِه الرّاسخة في الفقه، فقد خصّص له الذّهبي ترجمة في كتابه العِبَر، جاء فيها:

«الفقيه شيخ العراق وإمام الشّافعية، ومَن إليه انتهَت رياسة المذهب»[٢٨].

وما انفكّ الذّهبي يخلع عبارات الثناء والتقدير على شخص أبي حامد، فوصفَه بأنه أحد أعظم فقهاء عصره، ووصَف كيف انتشر تلامذتُه في أقطار الدُّنيا، أو على حدّ وصفِه: طبّق الأرضَ بالأصحاب، وكيف خَلَّف تعليقة[٢٩] ناهزت الخمسين مجلّدًا، وكيف اعتاد حضور مجلسِه في الفقه زُهاء سبعمئة طالب[٣٠]. إذًا لم يكن الذّهبي يعرف أبا حامد فحسب، بل كان يُقدِّره حقّ قدره، بوصفه أحد أبرز فقهاء عصره.

أتُرى الذّهبي كان معنيًّا بذكر أحد الأشاعرة المبرّزين خاصّة؟ ولمّا لم يكن أبو حامد أشعريًّا قطُّ، فقد تجاوزه الذّهبي إلى غيره. إذا افترضنا هذا، سنجد أنفسنا مجدّدًا مُلزَمين بالجواب عن تساؤل آخر يطرح نفسه طرحًا، وهو: لمَ اختار الذّهبي أبا إسحاق بوصفه أشعريًّا وأهمل الباقلّاني (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)؟ ولا سيّما أن الذّهبي كان يجلّ الباقلّاني إجلالًا، فقد أشاد الذّهبي بالحلقة التي عقَدها الباقلّاني لتدريس الفقه في جامع المنصور في بغداد[٣١].

في هذا السّياق لا يراودني الشكّ قطّ في أنّ الذّهبي كان على علم بالتقدير الكبير الذي كان شيخُه العالم الحنبلي المشهور ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) يُكنّه للباقلّاني، حيث ذكره ابن تيمية واصفًا إيّاه بأنه كان أفضل المتكلّمين الأشاعرة؛ إذ لم يوجد في أوساطهم مثله قطّ، لا في أسلافهم ولا في أخلافهم[٢٢]. وما برح ابن تيمية يستشهد بأقوال للباقلّاني من كتاب الإبانة خاصّة، موافقًا إيّاه على النّهج الذي التزمه فيه ردًّا على الشّبهات التي عرضها المجسّمة في القرآن، وفق عقيدة بلا كَيف[٢٣].

[١١] / من الجلي أنّ الذّهبي لم يتجاهل الباقلّاني، كما لم يتجاهل أبا حامد الإسفراييني، لا سيّما وأنّه قد ترجَم لهما بلُغة كان ملؤها التقدير والإعجاب في كتابه العِبَر. بيد أنه لا يبدو لي أنه -أعني الذّهبي- قد أفرد ترجمة لأبي إسحاق الإسفراييني، لا سيّما إذا حكّمنا حقيقة أن ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٩م) قد هجَر عادته في الاعتماد على كتاب العِبَر للذّهبي عندما تصدّى لترجمة أبي إسحاق، بينما التزم عادتَه تلك في حالتي أبي حامد والباقلّاني. كما لم يعتمد ابن العماد على العِبَر في ترجمته لـ[القاضي] عبد الجبّار المعتزلي (ت ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م)[أ]. فإن كان الذّهبي قد ترجَم لهذين العالمَين المتكلّمَين في العِبَر، فيبدو أن ما ذكره الذّهبي في ترجمتَيهما لم يرُق ابن العماد، فتخلّى عن جاري عادته بالنّقل من العِبَر في ترجمتَيهما. أو يجوز أنّ ترجمتَيهما جاءتا مختصرتَين غاية الاختصار، فأعرضَ ابن العماد عنهما لهذا السّبب.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أنّ الذّهبي قد ذكَر -بعد أبي إسحاق الإسفراييني والقاضي عبد الجبّار- اسم رأس الرّافضة ورأس الكرّامية[ب]، ومثّل كلتا الفِرقتَين

(أ) ترجَم له الذّهبي بإيجاز في وفَيات عام (٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) بقوله:

«والقاضي عبد الجبّار بن أحمد أبو الحسَن الهمذاني الأسد آبادي المعتزلي، صاحب التّصانيف، عمّر دهرًا في غير السُّنة. وروى عن أبي الحسَن علي بن إبراهيم بن سلمة القطّان، والجلّاب، وعبد الله بن جعفر بن فارس».

انظر: العِبَر، ٢: ٢٢٩. (المترجم)

(ب) بل بدأ الذّهبي باسم رأس الكرّامية «محمّد بن الهَيْصَم»، فتلك القائمة إنما وردت في ترجمة الذّهبي للأخير. (المترجم)

مثل الأشعرية والمعتزلة؛ فقد كانتا مناوئتين للسُّنة من أهل الحديث، ومناهضتين لهم. وفوق ذاك، كان كلٌّ من أبي إسحاق وعبد الجبّار شافعية في الفقه، مثلهما في ذلك مثل الذّهبي نفسه. وإن سُمِح لي أن ألقي بالقول جُزافًا، فسأقول: إنّ الذّهبي قد ذكر الأسماء الأربعة الأولى في قائمته بالترتيب الذي رآه بها، مظهرًا ازدراءه إيّاهم؛ إذ إنّ أبا إسحاق الإسفراييني كان أوّل فقيه شافعي يُقدِم على مزج المذهب الشّافعي بمذهب الأشعري الجديد، في تشويه عدّه الذّهبي أشدَّ خطورة من التّهديد الذي مثّله الاعتزال نفسه، وهو العدوُّ اللّدود القديم المعروف عن كثب، الذي أشار إليه اسمُ العالم الثّاني المذكور في تلك القائمة، أعني القاضي عبد الجبّار.

على هذا النّحو الذي عرضته آنفًا، تُشير القرائن إلى أنّ الذّهبي إنّما أراد الإيماءة إلى أنّ العلوم الشّرعية كانت في مستهلّ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي مشوبَة مختلطة بغيرها مما هو ليس من أصلها. وليت الأمر اقتصَر على علم الكلام المعتزلي المَشرَب فحسب، ولكنّه اشتمل أيضًا على إقحام الكلام تحت مسمّى جديد، أعني المذهب الأشعري. وكان الفقهاء من أهل الحديث -سواء أولئك الشّافعية أو الحنابلة، بل حتى الحنفية منهم- قد أحاطوا علمًا بتلك التحوُّلات التي روّعتهم حقًّا؛ إذ تسلّلت العقيدة الكلامية -المحظور تدريسُها- إلى علم الفقه، وعلم أصول الفقه، فيما عُدَّ إنجازًا عقلانيًا كان له أثرٌ بعيد المدى، فقد أضحى هذا العلم الشّرعي -أعني علم أصول الفقه، الذي أسّسه الشّافعي ليكون دليلًا هاديًا لأهل الحديث- ملغّزًا بالكلام من قِبل أهل العقل. وعلى هذا النحو ألّف العلماء في أصول الفقه (كما صُنِّفت أعمالُهم لاحقًا) وفقًا لطريقتَين: طريقة الفقهاء، وطريقة المتكلّمين. وكان انتهاكُ فلسفة عقيدة أهل العقل، والفلسفة عامّة للفقه، قد وقع بالفعل بحلول نهاية القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، ومستهلّ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، وانهمَك إمامُ الفقهاء من أهل الحديث، الإسفراييني الآخر -أعني أبا حامد- حتى النُّخاع في مواجَهة هذه الظاهرة ومكافحتها. وفيما يتعلّق بردّة فعل هذا الفقيه وغيره من الفقهاء الشّافعية من أهل الحديث، لدينا رواية ابن تيمية، وهو شيخ الذّهبي في علوم الحديث، وذا نصُّها:

«ومعروفٌ شدّة الشّيخ أبي حامد على أهل الكلام، حتى ميّز أصول فقه الشّافعي من أصول الأشعري -وعلّقه عنه الإمام أبو بكر الزّاذقاني، / وهو [١١٢] عندي- وبه اقتدى الشّيخ أبو إسحاق الشّيرازي في كتابيه اللُّمَع[٣٤] والتّبصرة[٣٥] حتى لو وافق قول الأشعري وجهًا لأصحابنا ميّز، وقال: هو قولُ بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يعُدّهم من أصحاب الشّافعي، استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه، فضلًا عن أصول الدّين»[٣٦].

ثالثًا: البُعد الفقهي والبُعد الكلامي في فقه الشّافعي

للفقه عند الشّافعي بُعدان: أوّلهما فقهي، وأمّا الآخر فكلامي. وإلى يوم النّاس هذا، أولى الدّارسون عنايتهم للبُعد الفقهي دون الكلامي. وكان إجناتس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) أوّل من لفت الانتباه إلى ذلك البُعد الفقهي، فرأى أنّ الشّافعي إنّما كان يتغيّا ضبط تطبيق القياس بوصفه مصدرًا شرعيًا لاستنباط الحُكم. والحقُّ أنّ جولدتسيهر لم يكن معنيًا بإسهامات الشّافعي من حيث المبدأ، بل كان كلُّ ما يعنيه هو أنّ الشّافعي مجرّد مرجع للمذهب الظّاهري، وهو فرعٌ شاذٌّ من المذهب الشّافعي، كان قد نبذ القياس بالكلّيّة. بيد أنّ هذا لا يعني أنّ جولدتسيهر قد أغفل الإشارة إلى قيمة دراسة رسالة الشّافعي، أينما وجِدَت، ومتى وجِدَت[أ].

تناول جوزيف شاخت -وهو المهتمّ بالشّافعي خاصّة- الرّاية من يد جولدتسيهر، فأوصى بإجراء دراسة مفصّلة لإسهام الشّافعي في العلوم الشّرعية، واصفًا إيّاه بأنه: «نظامٌ شديد الرّسوخ، تفوّق إلى حدٍّ بعيد على المذاهب الفقهية القديمة»[٣٧].

على هذا النحو كان البُعد الفقهي لإسهامات الشّافعي في العلوم الشّرعية نُصب أعين الباحثين في إطار رؤية كاملة، وذلك بفضل إجناتس جولدتسيهر، ثمّ جوزيف شاخت خاصّة. إلّا أنّ وجه الشّافعي الآخر، وهو الشّافعي المتكلّم المنتمي إلى أهل

(أ) نُشرت رسالة الشّافعي للمرة الأولى -حسبما أعتقد- باعتناء يوسف صالح محمّد الجزماوي بالقاهرة، على نفقة محمود مصور شبانة، بالمطبعة العلمية عام (١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م). بينما صدرت دراسة جولدتسيهر المشار إليها أعلاه عن الفقه الظّاهري عام ١٨٨٤. أخذًا بالاعتبار أن حياة المستشرق المرموق جولدتسيهر قد امتدت حتى عام ١٩٢١. (المترجم)

الحديث، والمناهض لأهل العقل -والذي لم يدُر بخلد الباحثين أنه موجودٌ أصلاً- ظلّ مجهولاً عندهم بالكلية. وربما يعود هذا -جزئيًا- إلى حقيقة أنّ الشافعي لم يُظهر عداءه للمعتزلة أو أهل الكلام في الرّسالة صراحة قطُّ. بيد أنه -أعني الشافعي- كان قد أدلى بعبارتين مهمّتين من شأنهما تصنيفُ رسالته على أنها مصنَّفٌ ينتمي إلى أهل الحديث. فإن قرنّا هاتين العبارتين ببعض الحقائق التاريخية، فإنها ستدلُّنا مباشرة على البُعد العَقَدي في إسهام الشافعي. وكلتا العبارتان المهمّتان وردتا في مقدمة الشافعي لـ رسالته: جاءت العبارة الأولى في مستهلّ مقدّمة الشافعي، وذا نصُّها:

«الحمد لله ... الذي هو كما وصَف نفسه، وفوق ما يصفُه به خلقُه»[38].

/ إنَّ تلميح الشافعي واضحٌ لا لَبس فيه؛ وذلك لأنّ أهل الحديث لا يقبلون من [١٣]
الصِّفات إلّا ما وصَف الله بها نفسه، أو نسَبها إلى ذاته، كما أخبر عنها في كتابه، أو وصَفه بها رسولُه. أمّا أهل الكلام -أعني أهل العقل من المعتزلة- فإنّهم ما برِحوا يعزون إلى الله الصِّفة بعد الصِّفة، وهي صفاتٌ ظنّية مستقاة من تصوُّراتهم الذّاتية الخاصّة، وهي الصِّفات التي نظَر أهل الحديث إليها على أنها بِدَعٌ وزَندقة محضة.

أمّا العبارة الثّانية، فجاءت في نهاية المقدّمة، وذا نصُّها:

«فليست تنزِل بأحد من أهل دين الله نازلةٌ إلّا وفي كتاب الله دليلٌ على سبيل الهُدى فيها»[39].

وكذلك هنا تحمّلت هذه العبارة إيماءة ضمنية، إلّا أنّها جاءت واضحة، ومؤدّاها: ليست ثمّ حاجة للبحث خارج نطاق الكتاب والسُّنة. بيد أنَّ مذهب الأشعري اتّجه لاحقًا إلى القَول بوجوب النَّظر، أي الخوض في عِلم الكلام طريقًا للفلاح، وهذا عينُه هو مذهب الغزّالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، الذي جهَر به في كتابه إحياء علوم الدّين[40].

استشهَد العالم الحنبلي ابن قيِّم الجَوزية (ت ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، في مصنَّف له عالَج فيه أصول الفقه، بهاتين العبارتَين للشافعي، وكذلك ببعض الأقوال الأخرى

المنسوبة له، وسيلةً لإقامة البرهان على عداء الشافعي للمتكلّمين"[1]. وعندما نأخذ بعين الاعتبار هاتين العبارتَين -المذكورتَين آنفًا- للشافعي، ونقرنهما بالحقائق التالية، والتي تطرّقتُ لمناقشتها بالفعل في هذه الصّفحات، فإنّ البعد العقائدي السُّني المناهِضَ لأهل العقل في رسالة الشافعي يُسفِر عن نفسه واضحًا جليًا:

١) موقف الشافعي المُعادي لأهل الكلام.

٢) افتقار الرسالة للكلام على نحو تامّ، بل إنّ الرّسالة لم تتطرّق إلى المسائل الفقهية ذات الطبيعة الفلسفية قطُّ.

٣) التحوُّل الجذري الذي خضَع له علم أصول الفقه من المحتوى السُّني الخالص للرسالة إلى ما آلَت إليه حالُه في مستهلّ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، حيث أضحى الكلام والفلسفة قِسمًا بارزًا من أقسام أصول الفقه.

٤) الانهماكُ الدّائم للمصنّفين من الفِرَق المتصارعة في تسويغ وجود ما عدّته كل فرقة منها محتوًى أصيلًا من محتويات علم أصول الفقه.

٥) ردود أفعال المصنِّفين من أهل الحديث على تطفُّل علم الكلام على علم أصول الفقه.

٦) الصّراع الذي استمرّ قرونًا طويلة بين كلا المعسكَرين (أهل العقل وأهل الحديث)، وهو صراعٌ تُرى مَعالِمه واضحة جليّة خلال تلك القرون، وتميّز بتحقيق أهل الحديث الانتصار تلو الآخر على أهل العقل، فافتتح الشافعي تلك الانتصارات التي أحرزها أهل الحديث، إلى أن تُوّجت بصدور الاعتقاد القادري السُّني.

وربما كان بإمكاننا الوقوف على بعض آثار جهل الباحثين بالبُعد الكلامي في إسهام الشافعي، متجسّدًا في ذلك التّصنيف الخاطئ للأعمال في حقل أصول الفقه خاصّة. ويكمُن الخطأ الأوّل في وصف مصنّفات علم أصول الفقه على أنّها تنتمي إلى إحدى هاتين الفئتَين:

١) علم الأصول للشّافعي، أو علم الأصول عند المتكلّمين.

٢) علم الأصول عند الحنفية[٤١].

فأمّا الخطأ في / التّصنيف الأول، فهو الرّبط المجافي للحقيقة بين الشّافعي وبين [٩٤]
علم الكلام والمتكلّمين، وهو العلم الذي أبغضه الشّافعي، وناصب أهله أشدّ العداء. وأمّا الخطأ في التّصنيف الثّاني فهو ذلك الفهم الضمني الذي يقضي بأنّ هذا التّصنيف في هذا العلم تصنيفٌ فقهيٌّ محضٌ، وذلك على النّقيض من الكلام-العقيدة في التّصنيف الأوّل. وهكذا مجدّدًا فات الباحثين إدراكُ كُنه هذا العلم الشّرعي المنسوب للشّافعي.

بيد أنّ الخطأ الأكثر فداحة على الإطلاق هو إدراج اسم الشّافعي نفسه ورسالته على رأس تصنيف تحت عنوان: «طريقة المتكلّمين»، والتي تتناقض في أعقاب ذلك مع تصنيف آخر تحت عنوان: «طريقة الفقهاء»[٤٢]. وسواء تمّ ذلك عمدًا أو تمّ بنيّة حسنة، فإنّ النتيجة سيّان في الحالَين، فقد شوّهت رسالة الشّافعي على مرّ القرون، حتى انتهى بها الأمر إلى إساءة الدّراسات الحديثة فهمَها، وجُرّد منهج الشّافعي السّني في الفقه -والموضوع في أصله بوصفه ترياقًا واقيًا من سموم فلسفة الاعتقاد للمتكلّمين- من مضمونه بحلول عصرنا هذا، كلّما جرى تصنيفُه تحت مسمّى أو آخر.

رابعًا: الشّافعي أوّل المنافحين عن السُّنة في الإسلام

كان الشّافعي أوّل منافح عن الإسلام السُّني، ثمّ حمَل أحمد بن حنبل اللّواء من بعده. فكلاهما قد اعتراه شعورٌ عميقٌ بالتّقوى، ومن ثمّ وجوب الامتثال للقرآن؛ كلامُ الله، والحديث؛ سجلُّ أقوال النّبي [ﷺ] وأفعاله وتقريراته. وكان الاعتزال عند الشّافعي، كما كان عند ابن حنبل أيضًا، العدوّ الأكبر للإسلام الخالص. فالإسلام الخالص يقتضي الاستسلام غير المشروط (بلا كَيفٍ) لرسالة الله، ثمّ التأسّي بسنّة رسوله [ﷺ]؛ أوّل المسلمين.

لم يطرَح الشّافعي أسئلة فلسفية تُعرَف فتُذكَر، فيما يتعلّق بالتّكليف في رسالته. وكانت مصادر التّكليف عنده، كما كانت كذلك عند أهل الحديث عمومًا، هي

القرآن والسُّنة، أي كلامُ الله، والحياة النموذجية لرسوله [ﷺ]. فالمسلم يدين بالتسليم لله، أي بـ الإسلام. والنظام الشّرعي في الإسلام هو نظامٌ تتحكّم فيه الإرادة الإلهية (Divine voluntarism) وحدها، ومن ثمّ فإنّ الشّريعة هي الأوامر والنّواهي. وفي ظلّ نظام كهذا الذي وصفتُ، ليس ثمّ مجالٌ لمفهوم القانون الطّبيعي (Natural law) إذ لا يكمن جوهر الإلزام في طبيعة الأشياء على نحو مباشر[11]، بل بالأحرى في خالقها على نحو غير مباشر، فهو الذي جبَل هذه الأشياء على تلك الطّبائع[12]، ومن ثمّ فإنّ التّكليف يعتمد مباشرة على شرع الله الموحَى. ومهمّة الفقه الرّئيسة هي تزويد المرء بمنهاجٍ يُفضي إلى توضيح جميع ما يحتاج إلى معرفته عن التكليف (العبادات)، وحقوق العباد (المعاملات). أمّا علم أصول الفقه، وَفق تصوُّر الشّافعي منذ البدء، فهو عقيدة شرعيّة، أي: علم دراسة شريعة الله، وهو متمايز بذاته عن الكلام الذي يُعنَى بدراسة كُنه الله نفسه. إنّ مدار علم أصول الفقه هو دراسة أوامر الله ونواهيه، وليس الذّات الإلهية نفسَها، أو كُنهَها. ومتى تعلّق الأمر بالاعتقاد، فإنّ أهل الحديث يفضّلون اصطلاح أصول الدِّين، أي القواعد الرئيسة لطاعة الله والإيمان، أو دراسة ما ينبغي للمسلم أن يؤمن به. وأمّا علم الكلام، فهو معنيٌّ بـ «الكلمات» التي تكهَّنت بماهية الذّات الإلهية نفسِها.

إذًا، لم تَعدُ رسالة الشّافعي في أساسِها أن تكون مصنّفًا في المنهَج. خلَص صاحِبُها / إلى القول: إنّ الكلام ليس شأنًا من شئون الإسلام؛ وإلى أنّ الاجتهاد المستنِد إلى الكتاب والسُّنة، إنّما هو جوهر العلم الشّرعي. وتمدُّنا رسالة الشّافعي بمنهَج يُظهر لمن يتّبعه كيفية الاضطلاع بذلك الاجتهاد. وعلى سبيل الفرض الجدلي، إن طُلِب من الشّافعي أن يضعَ عنوانًا لرسالته، فربما أجاب أنه لم يأت فيها بجديد، وإنّها ببساطة أصول الدِّين. فإن كان بوُسعِنا أن نقترح عليه «أصول الفقه» عنوانًا لرسالته، فربما قَبِل ذلك العنوان، ولكن بمعنى أصول شريعة الله التي نزّل بها الوحي، والتي هي أصول الإسلام نفسه في الأخير. [١٥]

لقد كان هدف الشّافعي من رسالته مواجهة أي نظام للمعرفة الدِّينية يدعو إلى تجاوز القرآن والسُّنة النّبوية. وعلى النّقيض من علم الكلام الذي تجاوز الكتاب

والسُّنة ليتكهّن بطبيعة ربّهما، أعني الذّات الإلهية نفسها، جاهَر الشّافعي بعقيدته، والتي تقضي بأنّ الكتاب والسُّنة فحسب هما سبيل المرء للفلاح. أمّا عن اعتقاد الشّافعي الذي يقضي بأنّ الوحي الإلهي، أي القرآن والسُّنة النّبوية، **لم يدَع كبيرة ولا صغيرة إلا بيّنها**(٤٦)، فتلك سمَة سُنّية دارت على مدار التّاريخ الدّيني في الإسلام بأسره. فقد تناول ابن تيمية، ذلك الفقيه والعالم المشهور، اللّواء من يد الشّافعي بعد أكثر من خمسة قرون، عندما أفرد بأخَرَة من حياته المضطَربة التي كان مِلؤها الانخراط في الجدل مع الأشاعرة من أهل العقل في أيّامه، واحدة من أهم رسائله في هذا الموضوع، وهي رسالتُه المسمّاة **معارج الوصول إلى معرفة أنّ أصول الدّين وفروعه قد بيَّنها الرّسولُ**. إنّ هذه الرّسالة التي تستدعي إلى الأذهان مذهب الشّافعي الذي سبق أن جاهَر به في رسالته، والأهمية التي تحظى بها، قد نالت عناية تامة من قِبل المستشرق البارز هنري لاوست (Henri Laoust) قبل نصف قرن خَلا(٤٧).



الفصل الثاني
تشكُّل النقابات الفقهية: المذاهب

[١٦] / شرَع أهل الحديث؛ تأمينًا لأنفسهم من تجدُّد عدوان أهل العقل عليهم، في تشييد حِصن يصمد الدّهر في مواجَهة خصومهم. وسعيًا منهم لوقف موجة الفكر العقلاني، وصَرفًا لها، وتحييدًا لآثارها، نظَّم أهل الحديث أنفسَهم على هيئة نقابات (Guilds)، كما أنشأوا مؤسّسات للتّعليم، وأسبَغوا عليها عباءة الحصانة الشَّرعية أبد الدّهر، فقد استندَت كليّات المساجد الجديدة، التي أسّسوها لتدريس الفقه، مثلُها في ذلك مثَل جميع مؤسّسات التّعليم الدّينية، إلى الوقف. وكان الوقف هو الشّكل [الشّرعي] الوحيد في الإسلام الذي كان كفيلًا بضمان ديمومتها. كما احتكروا السّيطرة على تلك المؤسّسات على نحو كامل، بوصفهم فقهاء.

في حقيقة الأمر، كانت نشأة مذاهب الفقه التي سبق لي أن تناولتُها بإسهاب في كتابي نشأة الكليّات[٤٨]، هي نشأة نقابات الفقه في الإسلام. إلّا أنّني لا أستطيع أن أمضي قُدمًا في النّقاش حول هذه النّقابات، دون أن أبذل وُسعي؛ سعيًا لتسوية جدل طال أمَدُه بين المستشرقين، حول مسألة إثبات وجود النّقابات في الإسلام الكلاسيكي.

أولًا: النقابات في الإسلام الكلاسيكي

١) الاصطلاحات

استُعمل عددٌ من الاصطلاحات في اللُّغة العربية واللُّغات الأوروبية لتعيين نوع الرّابطة التي أسميتُها هنا «النّقابة» (Guild). والمصطلحات العربية المقابلة لهذا

المعنى هي: حِرفة، طائفة، طريقة، صِنف. أمّا نظيراتُها الأوروبية، فهي: *Confraternity, Brotherhood, Craft, Métier, Corporation, Hanse, Jurande, Guild (Gild)*.

ولكن أيًا كان الاصطلاح المستعمَل، فإنّ الذي يعنيني في المقام الأول هنا هو ذاك الكيان المسمّى نفسه، وليس اسمَه؛ لذا آليت على نفسي -قبل كل شيء- تعريف ذلك الكيان أوّلًا، ومن ثمّ أعالج تلك الشُروط الجوهرية التي وضعها العلماء المحدثون مؤخّرًا، بوصفها شروطًا لازمة لوجود النّقابة، لا سيّما ما يصلُح منها لإثبات وجود النّقابات في الإسلام الكلاسيكي.

٢) التعريفات

وضع معجَم أكسفورد الإنجليزي (*Oxford English Dictionary*) تعريفًا لـ «النقابة» (Guild)، جاء على النحو التّالي: «أخوية (Confraternity) أو أخُوّة (Brotherhood) أو رابطة (Association) تشكّلت بهدف تبادل المساعَدة، وإسباغ الحماية على أعضائها، أو لمتابعة العمل على قضية ما، تكون محلَّ اهتمام مشترك بين أعضائها». وعرّف قاموس وِبستَر الثّالث الدّولي الجديد (*Webster's Third New International Dictionary*) «النّقابة» (Guild) على أنّها: «رابطة تتكون من أُناس

[١٧] ينتمون إلى الطّائفة الاجتماعية نفسِها، وينخرطون في مساعٍ / ذات طبيعة عُصبَوية، أو تكون لهم مصالح أو أهدافٌ مشتركة فيما بينهم». ولا تخرج الموسوعات كثيرًا عن تلك المصطلحات العامّة نفسِها، في سياق تعريفها للنّقابة[١٩].

ثانيًا: الجدل بشأن وجود النقابات في الإسلام

١) أطروحة لويس ماسينيون

كان لويس ماسينيون (Louis Massignon) أوّل من تحدّث عن وجود النّقابات في الإسلام الكلاسيكي، وذلك في مقال نشَره في عام ١٩٢٠. وأثارت أطروحة ماسينيون، التي أوضحها لاحقًا في عدد من المقالات، جدلًا طويلًا ومستمرًا عند طرفَي النّزاع، أعني المثبِت منهم والنّافي، في تلك القضية[أ]. فقد ثار الجدل حول

(أ) عن فرضية ماسينيون، وموقف المستشرقين منها، ومكانها من نظرية مقدسي بخصوص أمومة =

قضية: إذا ما كانت تلك المنظّمات، التي يُشار إليها باللُّغة الإنجليزية عادة على أنّها نقابات (Guilds)، قد وُجدت في الإسلام الكلاسيكي، ولا سيّما بين القرنين الثّالث والخامس الهجريّين/ التّاسع والحادي عشر الميلاديّين، أم لم تكن ثمّ نقاباتٌ البتّة. أخذًا بعين الاعتبار أنّ مسألة وجود النّقابات في العالم الإسلامي في نهايات القرون الوسطى تعدُّ من قبيل المسلّمات بين جمهور المستشرقين، أمّا ما هو على المحكّ بالفعل، فهو مسألة وجود النّقابات في الإسلام في الحقبة الكلاسيكيّة، فقد كانت مسألة وجود تلك النّقابات في الإسلام في تلك الحقبة؛ إمّا محلًّا للشكّ والرّيبة عند بعض الباحثين، أو أمرًا يُنكر بالكليّة.

٢) شروط كلود كاهن وتساؤلاته

في ثنايا تفنيده رأي لويس ماسينيون، سرَد كلود كاهن (Claude Cahen) الشّروط المطلوبة لتحقُّق وجود النّقابة، وهي ثلاثة شروط رئيسة؛ تعلّق الشّرط الأوّل منها بالحقبة المدروسة. وأمّا الشّرطان الآخران، فتعلّقا بأشكال التّنظيم على الصّعيدين: المِهني والقانوني. فأمّا الشّرط المتعلّق بالحقبة الزمنية، فقد أوضح كاهن أنّه ليس ثمّ من يجادل في قضية وجود النّقابات في الإسلام في خواتيم القرون الوسطى، ولكن ما لم يثبت بعد هو: هل كان ثمّة نقابات إسلامية وُجدت في الحقب التاريخية المبكّرة. لقد كان ماسينيون على قناعة تامّة بأنّ النّقابات نشأت في الإسلام نحو منتصف القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي.

أمّا بالنّسبة للشّرطَين المتعلّقَين بالشّكل المِهني للتّنظيم، فقد كان التّساؤل الذي طرَحه كاهن في هذا الصّدد هو: هل كان التخصُّص وحدَه هو ما حدّد شكل المنظمة وبنيَتها؟ أم قامت هذه المؤسّسة على أسس أخرى؟ وأمّا عن التساؤل المتعلّق بالشّكل القانوني فهو: هل كانت هذه المنظّمة أو تلك من نوع المؤسّسات الاعتبارية (Corporate)؟ وهل كانت منظّمات تشكّلت تلقائيًا وتقيّد بقاؤها بحياة أعضائها

= المدرسة في الإسلام للكليّة الأوروبية القُروسطية، انظر في هذا الصّدد مقدّمة الترجمة، ص ٧٧ وما يليها. (المترجم)

فحسبُ؟ أم كانت مؤسَّساتٍ دانَت بوجودها للجهاز الإداري للدَّولة؟ ثمّ أجمَل كاهن هذه النِّقاط جميعًا على النحو التَّالي:

«هل وُجِدت في ذلك العصر الذي ندعوه «الإسلام الكلاسيكي»، جمعيَّاتٌ خاصّة؟ وهل كانت تلك الجمعيَّات ذات قاعدة مهنية، ولعبت دورًا مهنيًا؟ أم جرى الأمر خلافًا لذلك فقامت تلك المنظَّمة المِهنية مستندة إلى روابط خاصّة وتلقائية؟»[٤٠].

٣) اشتراطات جابريال بير

عرَّف باحثٌ آخر، وهو جابريال بير (Gabriel Baer)، النقابة (*Guild*) على أنها «منظمة مِهنية متخصّصة» (Professional organization)، مع التَّركيز أولًا على الجانب المِهني، ثمّ الجانب التَّنظيمي. وفي ثنايا معالجته للنِّقابات الاقتصادية، قال بير ما نصُّه:

«يبدو لنا أنّ الحديثَ عن وجود النِّقابات [في أية حقبة تاريخية] سيكون مسوَّغًا في حال كان جميع أعضائها يسيطرون بإحكام على فرع من فروع الاقتصاد الحَضري داخل منطقة بعينها، ويشكِّلون وَحدَة / تعمل على [١٨]
تحقيق عدد من الأغراض المختلفة في الوقت عينه، مثل الممارَسات المقيِّدة (Restrictive practices) على الصَّعيد الاقتصادي، والمالي، والإداري، والاجتماعي. وهناك شرط إضافي آخر، يتمثَّل في وجود هيكل من العاملين أو الموظَّفين، يتم اختيارُهم من بين أعضاء هذه الوحدة، ويرأسُهم رئيسٌ»[٤١].

٤) شروط أُخر

أدلى كُتّابٌ آخرون بدلوهم في خضمّ تلك المناقشات أيضًا، وبعض الشُّروط التي وضعوها تضمَّنتها تلك النِّقاط التي قدَّمها الكاتبان المذكوران آنفًا، وبعضها الآخر استنَد -في تقديري- إلى معاييرَ غير مقبولة بالنِّسبة للشُّروط اللَّازمة لوجود النِّقابات، سواء في السِّياق الإسلامي أو الأوروبي، سيَّان. وهنا أضرب مثلًا على ما وصفتُه آنفًا بـ «معيار غير مقبول»، ألا وهو المفهوم الذي يقضي بأنّ النقابات هي من

ذوات الشخصية القانونية الاعتبارية (Fictitious legal persons) بحكم الضرورة. ومن المعروف أنّ الإسلام لم يُقرّ بالشخصية القانونية إلّا للأشخاص الطَّبيعيّين والماديّين فحسب، ومن ثمّ فهو -أعني الإسلام- لا يقرّ الكيانات المجرّدة. وخلافًا لما ذهب إليه ديفيد سانتيلانا (David Santillana)، فإنّ الإسلام الكلاسيكي لم يعترف بالأوقاف، ولا بيت المال، ولا بتركة المتوفّى، ولا ما يجري مجرى ذلك، بوصفها شخصياتٍ قانونيةً اعتباريةً قطُّ[(٤٢)(أ)].

ثالثًا: النقابات الفقهية المتخصصة

١) النقابات الفقهية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي

تنطبق الشُّروط الرئيسة التي وضعها كلود كاهن وجابريال بير، في مقالاتهما

(أ) يبدو لي أنّ كليهما -أعني مقدسي وسانتيلانا- على حقّ؛ إذ إنّه لمّا كانت «الشّخصية الاعتبارية» كائنًا قانونيًا خلقته إرادة المشرّع وأسبغت عليه رداء الشّخصية القانونية، فإنّ الفقهاء -عن وعي وإدراكٍ- حاولوا، ما استطاعوا، تجنّب خلق الشّخصيّات الاعتبارية، ولم يُضفوا الشّخصية القانونية إلّا على الإنسان وحده، فأنكروا وجوب الأهلية لغير الإنسان، سواء كان مناط هذه الأهلية الذّمّة أو الصّفة الإنسانيّة التي تدوم للإنسان بدوام وجوده. بيد أنّ هذا جزءٌ من الصورة فحسب، ومن ثَمّ لا يشتمل على التّفصيلات كلّها؛ إذ مع ذلك لم يستطع الفقهاء في الوقت نفسه تجنُّب التّعامل مع بعض المفاهيم المجرّدة، والتي ترتّب على الاعتراف بوجودها أحكامٌ وحقوقٌ وواجباتٌ، ومن ذلك: مفهوم «الأمة»، و«الدّولة». وكذلك فإنّ إقرار جمهور الفقهاء صحّة الوصية للمسجد، عملت على تحويل المسجد في هذه الحالة إلى شخصية اعتبارية. صحيحٌ أنّ بعض الفقهاء لم ير جواز ذلك لأنّ المسجد لا ذمّة له فلا يملك، إلّا أنّ إقرار معظم الفقهاء بصحّة مثل هذه الوصية هو إقرار بالضّرورة بالشخصية الاعتبارية في حدّ ذاتها. وهناك أيضًا بيت مال المسلمين، وهو شخصية اعتبارية بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ. وهناك أيضًا الوقف، ولا سيّما في أثناء عمليات البيع والشّراء والاستبدال لصالح الوقف، فإنّ الوقف هنا شخصية اعتبارية لها ذمّة وأهلية. كذلك فإنّ إقرار الفقهاء جواز شراء الشّريك (شخصية قانونية) بماله من أصول الشّركة (شخصية اعتبارية) أو بضائعها إقرارٌ أيضًا بأنّ الشّركة في هذه الحالة شخصية اعتبارية محضة. كما أنّ وصية المتوفّى ولا سيّما التي تتضمّن التزامات بعيدة المدى زمنيًا، هي شخصية اعتبارية أيضًا إن تأمّلنا. وهكذا نرى أنّ مقدسي على حقّ في أنه أدرك كراهة الفقهاء إسباغ الذّمّة والأهلية على غير الآدمي من حيث المبدأ. وأن سانتيلانا على حقّ حيث أدرك أنّ الفقه -قد اعترف على نحو أو آخر- ببعض الكيانات المجرّدة بوصفها شخصيات اعتبارية. (المترجم)

جميعًا، على المذاهب الفقهية، أو بعبارة أخرى: التخصُّصات القانونية [الفقهية]، وتنظيمُها المؤسّسي للتّعليم القانوني [الفقهي]، استهلالًا بالقرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي. فقد اتَّخذ الفقهاء الخطوات الأولى نحو إضفاء الطّابع المِهني التخصُّصي على دراسة الفقه في أعقاب المحنة التي انتهت نحو منتصَف القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي. وبالنّسبة للقرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، فإنَّ المصادر التي بين أيدينا تجعل عملية تمييز المؤسّسات التّعليمية الأولى، أعني كلّيّات-المساجد، حيث كان الفقه يُدرَّس ثمّة أمرًا ممكنًا. أمّا بالنّسبة للقرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، فقد وصَلت تلك التخصُّصات القانونية إلى ذُروتها مع نشأة مجموعة جديدة من المؤسّسات، أعني كلّيّات-المدارس ذات الهَيكل الواضح المكوَّن من هيئة التّدريس، التي تألّفت من حاملي الدّرجات العلمية المتفاوتة، وأصحاب الوظائف المختلفة(٥٣).

٢) تغيير أسماء المذاهب الفقهية

كي نفهم نشأة نقابات الفقه في الإسلام حقَّ الفهم، حريٌّ بنا أن نستعرضَ -ولو بإيجاز- أصول تلك المذاهب الفقهية، أعني ما نطلق عليه مضطرّين؛ لافتقارنا أوروبيًا لمصطلح أفضل (Schools of law)، أي «مذاهب الفقه» في الإسلام.

عُيِّنت مذاهب الفقه القديمة في الإسلام منسوبةً إلى بقاعِها الجغرافية التي نشأت فيها، فعلى سبيل المثال كان هناك أهل العراق، وأهل المدينة، والبصريُّون، والكوفيُّون. ثمَّ ما لبِث أن تغيّرت هذه التّسميات من المبدإ القائم على التّوزيع الجغرافي لها إلى المبدإ القائم على نسبتها إلى شخص بعينه. بعبارة أخرى: أفسحت «المذاهب الجغرافية» (Geographical schools) القديمة المجال لـ «المذاهب الشّخصية» (Personal schools). وحدَث هذا التغيير بُعَيد وفاة الشّافعي، وبعد إخفاق المحنة في تحقيق أغراضها نحو منتصَف القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي. ومن لَدُن هذا التّاريخ وإلى يوم النّاس هذا نُسِبت تلك المذاهب إلى / أشخاص بأعيُنهم. وكانت أوليا تلك المذاهب تحوُّلًا إلى «المذاهب [١٩]

الشخصية» من بين «المذاهب الفقهية» الأربعة التي تمكّنت من البقاء، مذهبان: مذهب الشافعي ومذهب ابن حنبل. وتأسّيًا بهما، تحوّل مذهب أهل العراق الأوائل إلى مذهب أبي حنيفة، كما عُرف مذهب أهل المدينة بمذهب مالك (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م). ونشأ عددٌ كبيرٌ من المذاهب الأخرى في تلك الأثناء، ثمّ ما لبث أن اندثرت لتصبح أثرًا بعد عَين. أمّا الأئمّة الأربعة الذين نُسبت تلك المذاهب الفقهية إليهم، أو ما نسمّيه «المذاهب الشّخصية»، فكانوا مجرّد أسماء، ولم يكونوا مؤسّسين حقيقيّين لتلك المذاهب. لقد كانوا بمنزلة «القدّيسين الرّعاة»[أ] لتلك النّقابات الفقهية الجديدة[٤٤].

٣) الوسطية بين علم الكلام العقلاني والغلو في التسنّن

دعت فلسفة الاعتقاد المسمّاة بـ «الكلام» -في قالبها المعتزلي عند أهل العقل- إلى تحكيم العقل، فتوقّف قبول أخبار الكتاب والسّنة على قبول العقل لها. أمّا على صعيد المعسكَر الآخر، فقد غَلا أهل الحديث في التسنُّن، ووجدوا في القرآن والسُّنة النّبوية ملاذًا لهم، وبالكاد أفسحوا مجالًا للعقل. أمّا الفقه فقد اتّخذ لنفسه سبيلًا وسطًا من قضية تقديم النّقل على العقل، فبوصفه نسقًا فكريًا اتّخذ الفقه لنفسه موقعًا بين نسقَين كلاهما عُدَّ متطرّفًا في العلوم الدّينية الإسلامية.

كبَح الفقه جماح العقل بتسخيره خادمًا للشّرع، ومن ثمّ فمن ناحية، نبذَ الفقهُ الكلامَ، بوصفه عنصرًا دخيلًا على الإسلام. ومن ناحية أخرى، تفوّق الفقه على عقيدة أهل الحديث في شكلها الإيماني التّسليمي غير العقلاني، الذي أفقدها الحيوية. وبين هاتين الحركتَين اللّتين عُدّتا متطرفتين، شقّ الفقه سبيلًا وسطًا، ملتمسًا عقلانية معتدلة، مختارًا عقيدة سُنّية وسَطية. ومن ثمّ فقد تجنّب الفقه -بالسّوية- تلك العقلانية الجامحة التي كانت عليها حركة المعتزلة، كما تجنّب الغُلو في التسنُّن الذي كانت عليه حركة أهل الحديث. وعلى هذا النحو مضى الفقه في طريقه لإيجاد طريق متوازن بين العقل والنّقل.

(أ) تقدّم توضيح المترجم لهذا الاصطلاح وتعليقه عليه، انظر ص ١٢٠. (المترجم)

٤) أثر الفقه في الحديث

من قَبيل الخطأ أن نعزوَ ظهور النَّقابات الفقهية إلى ما يسمَّى بـ «تدوين الحديث النَّبوي». كلَّا، لقد كان الأمر على النَّقيض من ذلك تمامًا، فقد كان الفقه -الذي كان تخصُّصًا قائمًا بالفعل آنئذٍ- بحاجة إلى مجموعات من الأحاديث النَّبوية المرتَّبة موضوعيًّا خصِّيصًا لصالح الدِّراسات الفقهية المتخصِّصة[أ]. ويعدُّ ترتيب هذه المجموعات من الحديث على مدار فصول كُتب الفقه خروجًا واضحًا عن ترتيبها، وفقًا لطريقة المسنَد. لقد طوَّر علم الجرح والتَّعديل -الذي انصبَّ اهتمامُه على الإسناد لتحديد صحَّة هذا الحديث أو ذاك- نوعًا من جمع الحديث يُدعى المسنَد، حيث كان نقد الحديث يستنِد أساسًا إلى الإسناد الذي كان يسبق متن الحديث النَّبوي. وأُطلق اصطلاح صِحاح (ومفردها صحيح) -بمعنى أحاديث صَحَّت نسبتُها إلى النَّبي [ﷺ]- على هذه الكُتب من باب التَّأكيد على أنَّ الأحاديث التي وردت فيها لم تكن أقلَّ مصداقية من تلك الواردة في كتب المسانيد، وذلك على الرَّغم من أنَّ كُتب الصِّحاح أعادت ترتيب تلك الأحاديث وفق نهج مختلف جذريًّا؛ تلبية للاحتياجات الخاصَّة بالدِّراسات الفقهية. ومن ثمَّ فإنَّ هذا المصطلح لا يعني أنَّ / الكُتب السِّتَّة قد احتوت على الأحاديث الصَّحيحة في الإسلام دونَ [٢٠] غيرها، وأنَّها قد أحصتها إحصاء؛ إذ إنَّنا -في حال افترضنا أن الكُتب السِّتَّة قد اشتملت بالفعل على الأحاديث الصَّحيحة حصرًا في الإسلام- سنغدو مُلزَمين بتفسير الحقائق التَّالية:

١) التَّغيير الجذري في طريقة ترتيب الأحاديث.

(أ) يُغرب مقدسي هنا في ادِّعائه أنَّ الكُتب السِّتَّة قد وُضعت لتسهيل عمل طالب الفقه، من خلال ترتيب الأحاديث على مدار أبواب الفقه، بدلًا من ترتيبها وفقًا لطريقة المسنَد. وذلك أنَّ علماء الحديث اصطلحوا على جمع الأحاديث وفقًا لموضوع الحديث بـ «المصنَّف»، وليس «الصَّحيح» كما يذهب هو. وقسَّم المحدِّثون «المصنَّف» إلى نوعين: السُّنَن، وهو الذي لا يتضمَّن إلَّا الأحاديث والآثار المتعلِّقة بالسُّنَن فحسب، والمصنَّف الجامع، وهو المصنَّف الذي يشتمل على أحاديث تعلَّقت بالسُّنَن إلى جانب موضوعات أُخَر، مثل: مكارم الأخلاق أو الزُّهد أو علامات السَّاعة وأخبار الآخرة... إلخ. (المترجم)

٢) استمرار المحدّثين في تصنيف كُتب الحديث مرتَّبة على طريقة المسند بعد ظهور كُتب الصّحاح السّت[1].

٣) مواصَلة طلّاب الحديث رحلاتهم الواسعة في سبيل جمع الأحاديث الصّحيحة من أفواه الرُّواة الثّقات. حيث كان تحمُّل الرّواية شفهيًا، مصحوبًا بـ «إجازة» (أي: رُخصة خطّية بالرّواية) هما شرطا الرّواية الصّحيحة.

على هذا النحو اختلفت مناهج كلا العلمَين -أعني الحديث والفقه- اختلافًا جذريًا، بحيث يسَع المرء أن يُصغي مليًا لأصداء عداء بعض غُلاة علماء الحديث للفقهاء في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، فقد هجَا الفقيه التّميمي خصومَه بهذه الأبيات قائلًا: [البسيط]

عَابَ التّفَقُّهَ قومٌ لا عقولَ لهم	ومَا عليه إذا عَابُوه من ضَرَرِ
ما ضَرَّ شمس الضُّحى في الأُفْقِ طالعَةً	ألّا يرى ضَوءهَا من لَيسَ ذا بَصَرِ[2]

٥) أهمية التغيير في أسماء المذاهب

تأسّيًا بسنَّة النّبي [ﷺ] وصَحبه، تغيّر اسم المذهب من التّعيين الجغرافي إلى التّعيين بأسماء الأشخاص. ودلَّ هذا التّغيير على الامتثال للإمام-الفقيه الموقَّر، بوصفه وارثًا للنّبي [ﷺ]، كما دلَّ على استيعاب النّقابة لعضوية أصحاب ذلك الإمام-الفقيه. أخَذ أتباع ابن حنبل والشّافعي زمام المبادرة في هذا التحوُّل الذي وقَع في اسم المذهب، ولم يمضِ وقتٌ طويلٌ حتى انتشرت «المذاهب الشّخصية» التي قيل: إنَّ أعدادها بلَغت المئات. ومع ذلك، فبحلول نهاية الرُّبع الثّالث من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، انخفضَ عدد تلك المذاهب في بغداد إلى أربعة مذاهب فحسب، وهي التي كُتب لها البقاء دونَ غيرها إلى يوم النّاس هذا. ويبدو أنَّ هذا التّراجع في أعداد تلك المذاهب كان نتيجة لإدراك حقيقة أنَّ التّشرذم يحمل في طيّاته الانقسام، وأن الانقسام -بدوره- لن يُفضي إلى توطيد أركان جبهة

---

(١) أحسَن مقدسي لو قال: «الكتب السّتة»، وإلّا فإنّها صحيحان وأربع سُنن. (المترجم)

موحَّدة ضدّ العدوّ اللّدود، أعني أهل العقل. وقد شهد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ذُروة إضفاء الطّابع المِهني على مذاهب الفقه بوصفها نقابات للفقه، دُرّست الفقه على نحو مِهني متخصّص، بدءًا من مستوى المتدرّب (مبتدئ-متفقّه)، مرورًا بمرحلة الزّمالة (صاحب-فقيه)، وصولًا إلى مرحلة الدُّكتوراه في الفقه «فقيه-مُفتٍ». وقد تمّ اعتماد تلك الدُّكتوراه في الفقه من خلال إصدار شهادة رَخّصت لحاملها تدريس الفقه والإفتاء «إجازة بالتّدريس والإفتاء»، أي درجة الدُّكتوراه أو منزلتها.

٦) تحقيق اشتراطات جابريال بير

يبلوغنا هذه المرحلة، بوُسعِنا أن نعود القَهقَرى لنُعير انتباهنا مجدّدًا إلى الشُّروط الرَّئيسة التي وضعها جابريال بير بوصفها شروطًا لازمة لتسويغ الحديث عن وجود نقابة ما. وربما كان بوُسعِنا تحليل خطاب بير إلى شروط ستة، وهي شروط تنطبق [٢١] على تخصُّص الفقه الإسلامي / على نحو منتظم، بحيث بدا الأمر لي كما لو أنّ بير قد أملى شروطَه تلك وهو يضع نقابات الفقه الإسلامية نُصب عينَيه.

الحَظْ أنّ العبارات التي أوردتُها بين علامتي تنصيص هي لـ جابريال بير حَرفيًا. وأمّا الزّيادات الواقعة خارج علامتي التّنصيص فهي سماتٌ خاصة بنقابات الفقه في الإسلام.

سوّغ بير حديثَ المرء عن وجود نقابات ما في حال:

١) «كان جميع أفرادها يُسيطرون بإحكام على فرع من» التّعليم، أي: دراسة الفقه.

٢) «داخل منطقة بعينها»، أي: مدينة إسلامية، بغداد على سبيل المثال.

٣) «ويشكّلون وحدة»، أي: مذهبًا.

٤) «تعمل على تحقيق أغراض مختلفة في الوقت عَينه»، مثل:

أ) «الممارَسات التّقييدية»: مثل تقييد حدود الدّراسات الفقهية

لتقتصر على أعضاء المذهب دون غيرهم من النّاس. وتقييد الزّمالة (الصُّحبة) على الطلّاب الخرّيجين الذين يختارهم العالم الفقيه بنفسه. وتقييد منح درجة الدُّكتوراه [الإجازة بالإفتاء والتّدريس] على الخرّيجين الذين استوفوا شروطها على النحو الذي يُرضي العالمَ-الفقيهَ، على سبيل المثال.

ب) «ووظائف اجتماعية»، مثل إصدار الفتاوى الشّرعية للأشخاص الذين يلتمسونها منهم- وتدريس العلوم الدّينية وفنون الأدب المساعِدة، على سبيل المثال.

٥) «وجود هيكل من العاملين أو الموظّفين، يتم اختيارهم من بين أعضاء هذه الوحدة»، مثل: شيوخ الفقه ونُوّاب الشّيوخ والمعيدين والمراقبين ومَن دونَهم، على سبيل المثال.

٦) «ويرأسُهم رئيسٌ»، أي: رئيس المذهب، في مكان بعينه.

تحدَّث لويس ماسينيون في مقالته المسمّاة: (Le corps des métiers et la cité musulmane) «بالعربية: طوائف الحِرَف والمدينة الإسلامية»، عن أن المدينة الإسلامية نشأت -أساسًا- حول السُّوق؛ إذ يجب أن تضمَّ المدينة أربعة أماكن ثابتة، وهي: سوق الصّيارفة، والقَيسارية حيث يتمُّ تخزين البضائع، وسوق الغَزل، و«الجامعة» (University). وقصَد ماسينيون بهذا المصطلح الأخير، مركزَ التّعليم العالي في تلك المدينة، المسمّى بـ «المدرسة»، واستطرد ماسينيون قائلًا:

> «إنّها تجارة العلوم التي أُقيمت سوقُها بين الطلّاب والشّيوخ، فكانت المدرسة المكانَ الذي يُصبح فيه الطّالب شيخًا من خلال المنافسة مع أقرانه».

٧) نقابات الفقه وإضفاء الطابع المهني على دراسة الفقه

إنّ نقابات المذهب الفقهي هي التي قامت في واقع الأمر بإضفاء السّمات الاحترافية على تدريس الفقه في مدارس الفقه، كما قامت تلك النّقابات المذهبية

أيضًا بتطوير المنهج المدرسي القُروسطي، وكانت العناصر الرئيسة المكوِّنة له هي: **الخلاف والجدَل والمناظَرة**. ونحن نجد تلك العناصر بعينها في الغرب المسيحي لاحقًا، وتحديدًا فيما نصطلح عليه أوروبيًّا بـ (*Sic et non*) **الخلاف** - (*Dialectica*) **الجدل** - (*Disputatio*) **المناظَرة**، فهي مكوِّنات طريقة النَّظر أو ما نصطلح عليه أوروبيًّا بـ «المنهج المدرسي» (Scholastic method). وتطلَّب تعلُّم هذا المنهج سنوات طويلة من الدِّراسة والتَّأهيل في الإسلام الكلاسيكي، وكذلك كانت الحال في الغرب المسيحي لاحقًا، وتلك السَّنوات هي التي أدَّت بالطالب إلى بلوغ منزلة الدُّكتوراه، مع سُلطتها في التَّدريس غير المنازَع فيها. وكان هذا التَّرخيص بالتَّدريس [٢٢] / في الإسلام هو **إجازة التَّدريس**، والترجمة اللَّاتينية الحرفية لهذا الاصطلاح، في الغرب المسيحي كانت (*Licentia docendi*).

ومن خلال المناظَرة، أي دفاع المرء عن آرائه وأطروحاته، أو بعبارة أخرى: تحصين المرء لرأيه من خلال دَحض آراء المخالفين وتفنيدها، أضحى الطالب في النهاية أستاذًا. وفي أعقاب هذه التَّجربة الإسلامية، حدثت تجارب أخرى متطابقة على الصَّعيد العملي، ولا سيَّما في جامعة بولونيا (University of Bologna)، وفي نُـزل المَحكَمة بلندن (London Inns of Court)، وفي باريس وأُكسفورد (Oxford)، وكذلك في أماكن أُخَر.

٨) مخطَّط مقارِن للهيكل الثلاثي للنقابات في الإسلام والغرب

على الرَّغم من أنَّ النَّقابات في القرون الوسطى لم تكن كلُّها متطابقة من حيث الشَّكل أو المضمون حذو القُذَّة بالقُذَّة، فقد تشاركت بعض القَواسم فيما بينها. وكان أحد تلك القواسم المشتركة هو ذلك الهيكل الثُّلاثي لأفراد النَّقابة. فقد تألَّفت النَّقابة التِّجارية -على سبيل المثال- من المعلِّم، والصَّانع المتمرِّس بصَنعته، والمبتدئ المتدرِّب. ويوضِّح الرسم البياني المقارِن التالي الهيكل الثلاثي في التَّعليم العالي، وكذلك في النَّقابات الحِرفية في الإسلام والغرب لمسيحي.

التعليم العالي

المدرسة	جامعات/ كليّات القرون الوسطى	
العالم الإسلامي	فرنسا	إنجلترا
١ - متفقّه	(Escolaire)	(Scholar)
٢ - صاحب	(Bachelier)	(Fellow)
٣ - مُفتٍ/ مدرّس	(magister/maître)	(magister/master)

النّقابات الحِرفية والتّجارية

الإسلام		الغرب المسيحي	
الحقبة الكلاسيكية	دمشق في القرن التّاسعَ عشَرَ	فرنسا	إنجلترا
مبتدئ/ خادم	مبتدئ/ خادم	(apprenti/valet)	(Apprentice)
صانع/ فاعل	صانع/ فاعل	(Compagnon)	(Journeyman)
عَرِيف/ أمين (إلخ)	معلّم	(Maire)	(Master)

٩) دحض تحفُّظات كلود كاهن

ليس ثمّ مجالٌ للرّيبة عند مؤرّخي الكليّات في القرون الوسطى وجامعاتها في الغرب، في أنّ حركات الجامعة والكليّات -أوروبيًا- كانت حركات نقابية في جوهرها. وإن كان ثمّة شبهات -في السّياق الإسلامي- حامت حول مسألة ما إذا كانت الكليّات في الإسلام، أعني كليّات المساجد والمدارس، قد اندرجت أيضًا في

عداد النّقابات، فمردُّ ذلك إلى أنّنا أخطأنا قراءة تاريخ نشأتها وتطوّرها. وقد احتجّ الباحثون بالحُجج التّالية لإظهار أنّ المدرسة الإسلامية لم ترقَ إلى أن تُعدّ نقابة[٤٦](أ):

[٢٣] ١) / أضحى التّعليم في الإسلام، سواء ذلك الذي كان يتمّ فرديًا، أو التّعليم الخاصّ، أو مجالس الشّيوخ، هبةً من الدّولة بحلول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي(ب)، ومن ثمّ أضحى عامًا في المدرسة، وهي كليّة منظّمة ضمّت الكراسي العلمية الموقوفة على تلك المدرسة.

٢) حظّرت أحكام الشّريعة الإسلامية تلك المؤسّسات التي يتم وقفُها على فئة مهنيّة بعينها (يومئون(ج) إلى النّقابات). وحتى عندما كان يتمّ إنشاء مثل هذه المؤسّسات، فإنّ ريعَها غالبًا ما كان يخصّص للفقراء من هذه الفئة المهنية. وحتى هذا، نادرًا ما كان يحدث على الصّعيد العملي. نعم، ربما تمّ توزيع ريع الوقف على جميع المشاركين فيه وفقًا لمعيار التخصّص من خلال المؤسّسات الموقوفة على المسجد أو المدرسة، أو المستشفى ... إلخ، بيد أنّ ذلك كان يتمّ على نحو غير مباشر؛ إذ لم يتم تخصيص ريع الوقف لصالح التخصّص نفسه ككل على نحو مباشر.

٣) لم تُعيّن الدولة كبير الأطبّاءَ وحدَه فحسب، بل عيّنت كذلك المدرّسين

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، ويخيّل إلي أنّ القلم سبق هنا؛ وذاك لأنّ مقدسي يعدُّ «المذهب» هو التّنظيم النّقابي، و«المدرسة» هي الكليّة التي أنشأها المذهب أو التّنظيم النّقابي، أي إنّ المدرسة ليست هي النّقابة على وجه التحقيق، وسيختم مقدسي هذا الفصل بعبارة دالّة على المعنى على نحو قاطع، انظر ص ١٥٢. (المترجم)

(ب) الإيماءة هنا إلى المدارس التي أنشأها الوزير نظام المُلك الطُّوسي -وزير السّلطان السّلجوقي ملكشاه- والتي أطلق عليها النّظاميّات، وقد اجتهد كلود كاهن في إثبات أنها كانت مؤسسات تعليمية رسمية أنشأتها الدولة، ومن ثمّ بذل وُسعه في قطع الصّلة بينها وبين الكليّات في السّياق الأوروبي، التي كانت مؤسّسات أفرزتها نقاباتٌ أهلية غير مرسّمة. وسيجتهد مقدسي ليُثبت أنّ النظاميّات كانت إنشاء فرد هو نظام المُلك بوصفه رجلًا مسلمًا ميسورًا، لا وزيرًا للسّلطان. أي إنّ النظاميّات -في الأخير- لم تكن مؤسسات تعليمية موهوبة من الدولة، وتخضع لإشرافها. (المترجم)

(ج) يعني المستشرقين الذين رفضوا الاعتراف بوجود النقابات في الإسلام في القرون الهجرية الثّلاثة الأولى. (المترجم)

(أي أعضاء هيئة التّدريس بالكليّة)، وأشرف عليهم جميعًا مفوَّضٌ من قبل الدّولة، كان يُدعَى المحتَسِب (أي مفتّش الأسواق).

سأكرّر بإيجاز ردّي على تلك الحُجج، والتي أسهبت في الردّ عليها في مؤلَّف آخر[٥٧]:

١) كان التّدريس في الإسلام -قبل ظهور المدرسة أو بعد ظهورها سيّان- فرديًا، وخاصًا، أو في مجالس الشّيوخ. ومن ثمّ لم يغيّر ظهور المدرسة شيئًا في هذا الصّدد قطُّ. ولم تكن كليّات المدارس ولا كليّات المساجد التي سبقتها هِبة من الدولة، كما لم تكن عامّة قطُّ. بل كانت -بالأحرى- على النّقيض من ذلك، فقد وقَفَها مؤسّسون بصفتهم أفرادًا مسلمين أثرياء؛ إذ لم تعترف أحكام الشّريعة الإسلامية، لا سيّما تلك المتعلّقة منها بالأوقاف، إلّا بالأوقاف التي يهبُها الأفراد فحسب، وليس الدّولة. كما لم تكن مؤسّسات التّعليم عامّة بل وُقِفت على طوائف بعينها، حيث تمّ قبول الطلّاب الذين ينتمون إلى إحدى النّقابات الفقهية (أعني المذاهب) التي نصَّ الواقف عليها في كتاب وقفه دون غيرها، مستثنيًا أصحاب المذاهب الأخرى.

٢) لم تحظر أحكام الشّريعة الإسلامية، لا سيّما المتعلّق منها بالأوقاف، وقف المؤسّسات لصالح طائفة أو شريحة ما من المجتمع الإسلامي قطُّ. بل جرى الأمر على النّقيض من ذلك تمامًا، فقد منحت الشّريعة الإسلامية الواقِف الحريةَ الكاملةَ في اختيار الفئة أو الطائفة المستفيدة من وقفِه. وتعلّق القيد الوحيد الذي فُرِضَ على إرادة الواقف، بوجوب ألّا يكون هناك شيءٌ ما في كتاب وقفه يمكن أن يُفسَّر على أنّه مخالفٌ لمبادئ الإسلام. ولسنا نفتقِر إلى حالات الأوقاف التي أوقِفَت على المذاهب الفقهية الأربعة، بل وعلى علماء الحديث أيضًا.

٣) نعم، سيطرَت الدولة بالفعل على منصب رئيس الأطبّاء، لأسباب تعلّقت بالصّحة العامّة وبالمصلحة كذلك، ولكن لم يكن لها أدنى سُلطة على

شيوخ الفقه فقط، أولئك الشيوخ الذين جرى تعليمهم -من البدء إلى نهايته- على أيدي الشيوخ المتخصّصين أنفسهم، بما في ذلك منح الطلاب المؤهلين درجة الدُّكتوراه (الفقيه المفتي). كما أشرف مؤسّس المدرسة وواقفها بنفسه على التعيينات في التخصُّصات العلمية الموقوفة على المدرسة، أو ناب عنه في ذلك الشخص المعيّن من قبله الذي نُصّ عليه في كتاب الوقف، ولم يكن للدّولة في ذلك أمرٌ ولا نهيٌ.

على هذا النحو كان المذهب الفقهي في الإسلام الكلاسيكي نقابة مهنية للفقه. وينبغي علينا، تمشّيًا مع الحقائق التاريخية، أن نقصر مصطلحي «مدرسة الفقه» و«كليّة الفقه» على المسجد ذي الخان والمدرسة فحسب. وألّا نصف بهما -قطُّ- المذهب نفسه، الذي كان نقابة فقهية متخصّصة.

الفصل الثالث

إضفاء الطابع التخصُّصي على دراسة الفقه: كلِّيات النقابة ومنح درجة الدُّكتوراه

/ أولًا: نشأة كلِّيات الفقه: المسجد ذو الخان والمدرسة [٢٤]

ما أن تمّ تشكيل النقابات المستقلّة ذاتيًا عن القوى الخارجيّة كافة، حتى أضفى الفقهاء من أهل الحديث التخصُّص على تدريس الفقه، بهدف تخريج الفقهاء المتخصِّصين المؤهَّلين. ومن ثمّ لم يعد بإمكان آحاد النّاس ادّعاء العلم بالشّريعة من خلال مجرّد استظهار الكتاب والسُّنة. وهكذا خضع الطّامح إلى رُتبة الفقيه لتأهيل مهني متخصّص وصارم، تكوّن من سنوات أربع من التّعليم الجامعي، أعقبتها فترة طويلة من الدّراسات العُليا امتدّت بين عشر إلى عشرين عامًا. ولم يقتصر الأمر على تمكُّن الفقيه من موادّ مصادر التّشريع فحسب، بل تمرّس الفقيه أيضًا بفنّ الجدل؛ سبيلًا للدّفاع عن آرائه الفقهية وتفنيدًا لآراء مخالِفيه.

تطوّر نوعان من المساجد في الإسلام في القرون الوسطى قبل نشأة كليّات الفقه، هما: الجامع، والمسجد. فأمّا الجامع فهو المسجد الكبير الذي اعتاد المسلمون أداء صلوات الجُمعة، والاستماع إلى الخُطبة فيه. وأمّا المسجد فهو مصلًّى صغيرٌ شاع بناؤه هنا وهناك في مختلف أحياء المدن الإسلامية، وكان هذا المسجد الصّغير هو الذي تطوّر إلى أوّل مدرسة للفقه في النّقابات الفقهية للإسلام. كان هذا النّوع من المساجد قائمًا منذ عصر صدر الإسلام، وكان مدرسةً للعلوم الدّينية، وكذلك فنون الأدب المساعِدة لتلك العلوم.

١) المسجد ذو الخان كليةً للفقه[٥٨]

إذا كان المسجد بمنزلة مدرسة للعلوم الدِّينية، فكيف يمكنُنا تعريفُه على أنه كان كليَّة للفقه دون غيره من العلوم على وجه التَّعيين والتَّحديد؟ تَرِد إحدى خصائص المسجد، بوصفه كلية للفقه دون غيره، في إحدى الرِّوايات التي نستخلص منها أنَّ المساجد الصَّغيرة ذات الخانات المجاورة لها، بدأت في الانتشار في القرن الرَّابع الهجري/ العاشر الميلادي، حيث كان بدر بن حَسنَويه (ت ٤٠٥هـ/ ١٠١٥م)[٥٩]، وهو أحد وُلاة بني بُوَيه، حاكمًا تولَّى حُكم عدَّة ولايات لمدة ناهزت اثنين وثلاثين عامًا، أسَّس خلالها نحو ثلاثة آلاف مسجد مع الخانات المجاورة لها / في جميع [٢٥] أنحاء ولاياته. وأثبت المؤرِّخ -صاحب تلك الرِّواية- العبارة التَّالية:

«واستحدَثَ في أعماله ثلاثة آلاف مسجدٍ وخانٍ للغُرباء»[٦٠].

كان الخان المجاور للمسجد بمنزلة مكان خُصِّصَ لإقامة طلَّاب الفقه المغتربين القادمين من خارج المدينة. وواصَل أولئك الطلَّاب دراسة الفقه على يد شيخ الفقه في تلك المؤسَّسة خلال سنوات أربع بالمرحلة المدرسيَّة من دراسة الفقه. وفي مدرسة مسجد من هذه الشَّاكلة عمِل الفقيه الشِّيرازي، وهو أوَّل مدرِّس للفقه في المدرسة النِّظامية في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي، حيث قَبِل -بعد لأي- عرضَ مؤسِّس النِّظامية وواقفِها -أعني الوزير نظام المُلك- بالتَّدريس في مدرسته الجديدة[٦١].

٢) المدرسة كليةً للفقه[٦٢]

لم يُغيِّر إنشاء نوع جديد من كليَّات الفقه -أعني المدرسة- من طابع المؤسَّسة، لا من حيث المناهج الدِّراسية، ولا من حيث الهدف الرَّئيس المتمثِّل في تخريج الفقهاء المتخصِّصين. كلُّ ما في الأمر أن إنشاء المدرسة عمِل على تعديل التكييف الفقهي للمؤسَّسة ليغدو في صالح مؤسِّسها. لقد استندت كليَّات المساجد وكليَّات المدارس إلى الوقف، إلَّا أنَّ الاختلاف بين المؤسَّستَين كمَن في العَلاقة الشَّرعية للمؤسِّس بمؤسَّسته التي قام بإنشائها؛ إذ كان مؤسِّس كليَّة المسجد، التي هي في

الأساس مسجدٌ أُسّس بوصفه وقفًا، يفقِد أية سيطرة له عليه بمجرّد وقفه. فقد كان هذا النّوع من الوقف يُدعى وقف تحرير، حيث شُبّهت العلاقة الشّرعية بين المسجد وبين واقِفه بالعَلاقة بين العَبد المعتَق والسّيد المعتِق الذي تخلّى عن جميع حقوقه على عَبده السّابق بمحض إرادته.

بيد أنّ الأمر جرى على النّقيض من ذلك في حالة المدرسة؛ فقد أضحت المدرسة، التي أُنشئت بوصفها وقفًا، تحت سيطرة مؤسّسها وذُريّته من بعده إلى الأبد، إن هو أراد ذلك ونصّ على رغبته تلك في كتاب الوقف بطبيعة الحال. وعلى هذا النحو جرى الأمر في كليّة المدرسة، كما كان يجري عليه من قبل في كليّة المسجد من حيث المهمّة. وكلّ ما في الأمر أنّ التّغيير اقتصر على العَلاقة الشّرعية لتلك المؤسّسات بمؤسّسيها.

٣) شروط وقف المدرسة النظامية

من قَبيل سوء الحظّ، فيما يتعلّق بتاريخ المؤسّسات التّعليمية الإسلامية، أنّ وثائق الوقف المتعلّقة بتلك الكليّات لم تَصِلنا. وأقدم كتاب وقف لكليّة وصَلنا لا يعدو مجرّد شَذرة، وهو الجزء الذي يُعالج شروط التّعيين بالمدرسة النّظامية. وفي ضوء ما ذكرناه آنفًا حول الصّراع الذي دارت رَحاه بين الفقهاء والمتكلّمين، فإنّ تلك الشّروط التي وصَلتنا من كتاب وقف المدرسة النّظامية الموقوفة على الفقهاء الشّافعية في بغداد تكتسب أهمية جديدة؛ إذ نصّت الوثيقة العائدة إلى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي، على أنّه ينبغي على شاغلي بعض المناصب التّدريسية أن يكونوا شافعيةً، ليس في الفقه فحسب، وإنّما في أصول الفقه أيضًا. وينطبق هذا الشّرط عَينُه على شاغلي المناصب التّالية بالكليّة: مدرّس الفقه، والواعظ، وخازن الكُتب[٦٣].

[٢٦] / من قَبيل البدَهي أن تطلُب مدرسة موقوفة على المذهب الشّافعي، أن ينتمي مدرّس الفقه الوحيد فيها إلى نقابة الفقه الشّافعي، إلّا أنّ الأمر الذي قد يبدو مفاجئًا حقًّا، هو ذلك الشّرط الذي نصّ على أنه ينبغي أن يكون شافعيًا أيضًا في أصول

الفقه؛ إذ لم يُصنَّف هذا الحقل المعرفي قطُّ وفقًا للمذهب، فقد مارسه وتخصّص فيه الفقهاء من جميع النّقابات (المذاهب) دون استثناء، وكان هناك خمسٌ[أ] من هذه النّقابات الفقهية عندما أسّس نظام المُلك مدرسته الجديدة.

ونخلُص من ذلك إلى أنّ إضافة شرط يقضي بأن يكون مدرِّس الفقه شافعيّ المذهب في أصول الفقه إلى مجمَل الشّروط التي كان يلزم توفُّرها فيه، إنما كان إشارة إلى أنّ هذا الحقل المعرفي ربما أضحى على النّقيض مما أراده عليه مؤسّسه، أعني الشّافعي نفسه؛ إذ ربما أضحى عقلانيّ المَشرَب، ولا سيّما أصول الفقه عند الأشاعرة. حيث كان الشّيخ الشّيرازي، الذي بنى نظامُ المُلكِ النّظاميةَ خصّيصًا له، وأوّل من شغَل هذا المنصب في النّظامية، من أشدّ المناهِضين لهم[٦٤]. وعلى هذا النحو كانت الكليّاتُ، سواء المسجد أو المدرسة، مؤسّسات لأهل الحديث، عمِلت على استبعاد أهل العقل على نحو ممَنهَج. وقد نجَح أهل الحديث في إضفاء صفة الشّرعية على ذلك الاستبعاد.

ثانيًا: استحداث درجة الدكتوراه في الفقه؛ سلطة التدريس

١) إجازة التدريس

بعد أن نجَح الفقهاء من أهل الحديث في إنشاء المدارس، وأحكَموا قبضتَهم عليها إحكامًا، ووضَعوا منهجًا متخصّصًا استبعَدوا منه علم الكلام، بقيت أمام أولئك الفقهاء مهمّة أخرى كان ينبغي عليهم إنجازُها. لقد شرعوا في تأمين مكتسَباتهم تلك من خلال وضع الفقيه على مقعد السُّلطة، ومن ثمّ زوّدوا الفقيه بإجازة منَحته سُلطة الفصل في المسائل المتعلّقة بالشّريعة، والتي غطّت نطاق الحياة الدُّنيوية والدِّينية للمؤمنين. وقد فعَلوا ذلك عن طريق استحداث درجة الدُّكتوراه، وتقييدها بحقل الدراسات الفقهية دون غيره من الحقول. ومن ثمّ لم يكن هناك أحدٌ خارج زُمرة

(أ) يعني المذاهب الأربعة، إضافة إلى المذهب الظّاهري. (المترجم)

الفقهاء يمكنه أن يطمح إلى منزلة الدُّكتوراه. ولكن دعونا نسترجع أوّلًا تاريخ هذه الدُّكتوراه وما يتّصل بها من أجواء الحرية الأكاديمية.

يُرجِع مؤرّخو الغرب اللّاتيني المسيحي مرتبة الدُّكتوراه في الجامعة الحديثة إلى رُخصة **التّدريس** القُروسطية المسمّاة باللّاتينية (*Licentia docendi*)، وقد منحت هذه الرّخصة حائزها سُلطة تدريس امتدّت جذورُها عميقة -في اعتقادي- في تربة دين توحيدي محض. وعلى هذا الأساس، لم تكن تلك السُّلطة نتاجًا لثقافة اليونان القديمة، أو لثقافة روما القديمة. كما لم تكن كذلك نتاجًا للثّقافة المسيحية البيزنطية التي استمرّت في مزاولة التّعليم الكلاسيكي الذي اقتنته تراثًا عن اليونان القدماء، ولم تكن كذلك نتاجًا للغرب المسيحي اللّاتيني؛ إذ إنها بمجرّد أن شقّت طريقها إلى هناك، كان لا بدّ لها أن تصطدم بـ **سُلطة التّدريس** (*Magisterium*)[أ] القائمة بالفعل، والكامنة في الهيراركية الكنسية. / فما هي إذًا أصول هذه الدُّكتوراه؟ وما هو تأثيرُها [٢٧]
الذي مارسَته في الثّقافة القُروسطية، بل والفكرية الحديثة؟

بادئ ذي بدء، لا يُتصوّر أن تكون هناك دُكتوراه حقيقية دون أن تصحبها الحرية الأكاديمية، صِنوان لا يفترقان؛ وذاك لأنّ الدُّكتوراه في أصولها لم تنطوِ على الاعتراف بـ **الأهليّة** (*Competence*) فحسب، بل انطوت أيضًا على **سُلطة التّدريس** (*Magisterium*)، أو إن شئت قُل: **الحقّ في التّدريس**؛ إذ تعني عبارة (Licentia docendi) «رُخصة التّدريس». أي إنّها إذنٌ وترخيصٌ في الأخير. ولكن مهلًا! لم

(أ) حرفيًا «العالميّة»، وهي ترجمة دقيقة لاصطلاح (*Magisterium*)، لكني عدلت عنها مفضّلًا ترجمتها إلى «سُلطة التّدريس» لسببين، أوّلهما أنّ مقدسي يخاطب القارئ الغربي الذي يفهم هذا الاصطلاح اللّاتيني على نحو واضح لا لبس فيه؛ إذ إنّ ذلك الاصطلاح اللّاتيني ما يزال مستعملًا في الإنجليزية والفرنسية إلى اليوم بمعنى «اللّجنة العلمية» أو «الهيئة التّعليمية». وليس الأمر كذلك بالنّسبة للقارئ العربي، فلا يعني اصطلاح «العالمية» -بالضرورة- احتكار المرء الحقّ في التّدريس بلا منازع عن طريق الإجازة المؤسّسية الصّادرة عن مؤسّسة تعليمية شرعية معترف بها. وغني عن الإطالة أنّ اصطلاح «سُلطة التّدريس» يخدم هذا التّعريف على نحو أفضل من اصطلاح «العالميّة». أمّا السّبب الثّاني فهو خشيتي من أن يربط أحدُهم بين «العالميّة» من حيث هي ترجمة حرفية لاصطلاح (*Magisterium*)، واسم الإجازة التي طوّرها الأزهر (أو ربما بدّلها من إجازة الإفتاء والتّدريس الكلاسيكية القديمة، وكان يمنحُها لخرّيجيه قبل «التّطوير»!)، فيفترض أن هذه من تلك. (المترجم)

ينبغي أن تكون هناك حاجة للحصول على إذن بالتَّدريس؟ وإذنٍ ممَّن؟ ولتدريس أي شيء؟

تعدُّ الحُرية الأكاديمية واحدة من أثمَن المَوروثات الأكاديمية، حتى إنَّ اللُّغة الألمانية صاغَت اصطلاحَين فنيَّين معبِّرين عن ذلك، وهما: (*Lehrfreiheit*) أي: **حُرية التَّدريس** في جَنب الأستاذ، و(*Lernfreiheit*) أي: **حُرية التعلُّم** في جَنب الطَّالب. فما هي إذًا أصول هذه الحُرية الأكاديمية؟ تلك الحُرية التي لم نزَل نحوزها، والتي طالما عدَدناها أمرًا بدهيًا من قَبيل المسلَّمات. بما أنَّ هذه الحُرية هي حُرية جامعية، فهي حقٌّ مقصورٌ على «الأكاديميِّين» من دون النَّاس كافة. وكما ترتبط بمرتبة الدُّكتوراه في جَنب الأستاذ، فإنَّها استندت في جَنب الطَّالب إلى مكانته بوصفه عضوًا يجري تأهيلُه مِهنيًا وتخصُّصيًا في مجتمع الجامعة. إن كان الأمر كذلك فينبغي أن يعود تحقيقُنا في نشأة «الدُّكتوراه» إلى تلك الحقبة التي شهِدت نشأة الجامعة، وأن يتناول ذلك التَّحقيق تلك القُوى التي عمِلت على تكوين الجامعة وإخراجِها إلى حيِّز الوجود.

٢) العالِم والدكتور والأستاذ

قُبيل ظهور **رُخصة التَّدريس** (*Licentia docendi*) في الجامعة المسيحية القُروسطية، كانت تلك الرُّخصة بالتَّدريس قد تطوَّرت بالفعل في الإسلام، وبالمسمَّى نفسِه، معبَّرًا عنها باللُّغة العربية حَرفيًا بـ **إجازة التَّدريس**، أو **الإجازة بالتَّدريس**، وهي بالإنجليزية (The licence to teach).

على هذا النحو يمكن القول: إنَّ منزلة الدُّكتوراه قد انتقلَت خلال ثلاث حِقب من التَّاريخ، منذ نشأتها في القرون الوسطى وصولًا إلى عصرنا الحديث، تحت ثلاثة مسمَّيات رئيسة:

١) إجازة التَّدريس الإسلامية العربية الكلاسيكية.

٢) رُخصة التَّدريس (*Licentia docendi*) المسيحية اللَّاتينية القُروسطية.

٣) درجة الدُّكتوراه الحديثة كما نعرِفُها في أيامنا هذه.

اتّسمت تلك الإجازة بالسِّمات الأساسية نفسها في الحقبتَين الأولى والثالثة. إلا أننا نلحَظ أنَّ تلك الإجازة خضَعت لتعديل ما جرى عليها في الحقبة الوسيطة، أعني أوروبّا المسيحية اللّاتينية القُروسطية، وهذا التَّعديل اقتضته ظروف بيئة رُخصة التَّدريس الجديدة التي غُرِست فيها غرسًا؛ إذ لم تنطوِ الدُّكتوراه الحديثة التي نعرفُها الآن على التأكُّد من أهليّة مرشَّح الدُّكتوراه في حقل معيَّن من حقول المعرفة فحسب، فقد كانت الأهليّة -وستظلُّ كذلك- شرطًا رئيسًا للتَّدريس في أية ثقافة استحقَّت أن توصَف بـ «الثَّقافة». بل تضمَّنت الإجازة أيضًا حقَّ الدُّكتور في إجراء البحوث، ثمَّ نَشر النَّتائج التي توصَّل إليها في الصفِّ الدِّراسي الذي يُدرِّس به، وكذلك في المجال العامِّ من خلال كُتبه ومنشوراته. هذا هو الحقُّ الذي يُشار إليه اصطلاحًا بـ «الحرية الأكاديمية» (Academic freedom)، وهو حقٌّ ترتَّب على سُلطة التَّدريس، التي عُرِفت في القرون الوسطى اللّاتينية اصطلاحًا بـ (*Magisteriurm*).

قبل بضعة قرون من ظهور **رُخصة التَّدريس** (*Licentia docerndi*) على الساحة بوصفها سُلطة تدريس، كانت المسيحية قد أقامت المجالس التي خضَعت فيها **سُلطة التَّدريس** لكليّة الأساقِفة (College of bishops) بالاتّحاد مع البابا. ومن ثمَّ عُرِّفت **سُلطة التَّدريس في الموسوعة الكاثوليكية الجديدة** (*New Catholic Encyclopedia*) على أنّها:

> «المكتَب التَّدريسي الدَّائم والحقيقي والمعصوم، الملتزِم بتعاليم رُسل المسيح التي انتقلَت من بعدهم -إرثًا وفعلًا- إلى / خُلفائهم الشَّرعيِّين؛ كليّة الأساقِفة بالاتِّحاد مع البابا»[٦٥]. [٢٨]

ليت شعري، كيف يُتصوَّر أن يطالِب أستاذُ اللّاهوت في جامعة مسيحية من القرون الوسطى بسُلطة تدريس مستقلَّة في ضوء هذا التَّعريف المذكور آنفًا؟! ها هنا يكمُن سببُ التَّعديل الذي خضَعت له رُخصة التَّدريس في الغرب المسيحي. الحَظْ أنّه في الحقبة الباكرة من تاريخ جامعات القرون الوسطى -وكانت كلُّها مسيحية

بطبيعة الحال، عُرف «المعلّم» بثلاثة مصطلحات رئيسة، قيل: إنّها كانت كالمترادفات، ومع ذلك يبدو لي أنّ كلّ مصطلح منها كان يُشدّد على سمة أو وظيفة بعينها يؤدّيها ذاك المعلّم. كانت هذه المصطلحات هي: العالم (Master) والدُّكتور (Doctor) والأستاذ (Professor). وكأنّ اصطلاح العالم (Master) وهو باللّاتينية (Magister) قد وُضع تأكيدًا على التمكّن والكفاءة. أمّا الدُّكتور وتعني المدرِّس (وهي تُشتقّ من الفعل اللّاتيني (Docere)، ومعناه: «أن يُدرِّس» (To teach)، فقد شدّد على وظيفة التّدريس والتّوجيه، بينما أكّد مصطلح أستاذ (Professor) على حقّ حامله في الجهر بآرائه النّابعة من قناعاته الشّخصية[أ].

تُمنح سلطة التّدريس في يومنا هذا للحاصل على الدُّكتوراه الذي أثبت إتقانه وكفاءته في الحقل العلمي الذي أسهَم فيه من خلال كتابة رسالة امتازت بالأصالة. ومارَس حُرّيّته الأكاديمية في رسالته حيث جاهر برأيه، وبناءً عليه قُبلت هذه الرّسالة واستُحسنت بسبب أصالتها؛ وذلك لأنها استندت إلى جهود صاحبها الفكرية. ومن الآن فصاعدًا يُسمَح لهذا الدُّكتور الجديد -أو بالأحرى الأستاذ الجديد- أن يُبدي آراءه الشّخصية الأصيلة النّابعة من قناعاته، والمتولّدة عن بحوثه الشّخصية. وله أن يُدلي بهذه الآراء بحُرية تامّة غير منقوصة، ودون أن يعوقه عائقٌ من قِبل أية قوة خارجية، دينية كانت أو عَلمانية.

٣) الدُّكتوراه في الفقه دون غيره

تلكُم هي حُجّية الدُّكتوراه ومنزلتُها في حقبة النشأة الثّالثة كما نعرفُها في أيّامنا هذه بإيجاز. وهكذا أيضًا كانت منزلة الدُّكتوراه في حقبة نشأتها الإسلامية الأولى. وليس ثمّ مكانٌ في عالَم القرون الوسطى، بزغت فيه هذه الظّاهرة **إلّا في الإسلام** الكلاسيكي، وفي مجال الشّريعة الدّينية فحسب، أعني علم الفقه. لقد كانت الدُّكتوراه -كما وُصِفَت آنفًا- هي تلك التي حمَلها الفقيه المسلم، الذي عُرِف بـ الفقيه والمجتهد والمفتي، الذي كان منتسبًا إلى أحد المذاهب السُّنية. وهذه

(أ) ما تزال اللّغة الإنجليزية تحتفظ بهذا المعنى؛ إذ تتضمّن المعاني العديدة للمصدر (to profess): «أن يجاهر برأيه». (المترجم)

المذاهب، كما ذكرتُ آنفًا، إنما كانت نقابات مهنية للفقه. وبصفته أستاذًا-فقيهًا في واحدة من نقابات الفقه [المذاهب] تلك، تمتع الفقيه بحق الإدلاء بآرائه بشأن الشريعة، استنادًا إلى بحوثه الشخصية. ولم تكن ثمّ سلطة أعلى -دينية كانت أو علمانية- من شأنها أن تكرهه على تقديم آرائه -لمراجعتها أو اعتمادها، أو للتصديق عليها- قبل أن يقوم بإملائها على الملأ. لقد كانت الشريعة الإسلامية فردانية من حيث المبدأ.

٤) الدكتوراه عنصرٌ دخيلٌ على التعليم المسيحي

كانت إجازة التدريس بنت بيئتها في الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، إلّا أنها مثّلت عنصرًا أجنبيًا دخيلًا في المسيحية في القرون الوسطى. ولم تكن المسيحية بحاجة إليها قطُّ، فقد كان لديها سُلطة التدريس خاصّتها بالفعل، بل كانت تلك السُّلطة قد / ترسّخت خلال أكثر من عشرةِ قُرونٍ. ومن ثمّ كانت رُخصة التدريس [٢٩] (*Licentia docendi*) الجديدة مصدرًا لصراع دار بينها وبين النّظام القائم بالفعل. لقد استورَدها الغرب المسيحي ضمنًا في جُملة المعارف التي دأب على استعارتها من الإسلام بنَهَم في القرون الوسطى، فقدِمَت إلى الغرب المسيحي بوصفها جزءًا من الأدوات والمناهج التي كانت بدورها جزءًا لم يتجزّأ قطُّ من تلك المعرفة الدّخيلة المستورَدة من العالَم الإسلامي.

ذكرتُ آنفًا أن تلك الإجازة -ذات الأصل الدِّيني- لم تكن نتاجًا لثقافة بلاد اليونان القديمة، كما لم تكن نتاجًا لثقافة روما القديمة. أترى إذًا أن تكون هذه الإجازة، عميقة الجذور في شريعة دينية ما، قد نشأت في ظلّ المسيحية أو اليهودية؟

تشتركُ الدِّياناتُ: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، في المفهوم نفسه عن الإله الواحد ذي العلم الكلّي والقُدرة الكلّية. ومع ذلك، فإضافة إلى كون إجازة التّدريس كانت ذات أصل ديني، فقد كانت أيضًا نِتاجَ نظام فَرداني (*Individualistic*). وعلى

هذا النحو، لا يتصوّر أن تكون إجازة التّدريس قد نشأت في ظلّ الهيراركية الكنسية فقط، كما لا يمكن لها أن تكون قد نبتت في ظلّ أي نظام سُلطوي آخر أعلى من نظام الدّكاترة الأفراد المستقلّين. لقد كانت إجازة التّدريس نتاج نقابة على وجه التّحديد، أي مجموعة من الأفراد الذين خضعوا للتأهيل التخصُّصي عينه. وبمجرّد أن يتمّ منحها لهم حسب الأصول المرعيّة، تغدو سُلطتهم مستقلّة عن جميع القوى الخارجية، بحيث لم تكن هناك سُلطة أخرى على ظهر الأرض لها الحاكمية عليها. ومن ثمّ لا يُتصوّر عقلًا أن تنشأ مثل تلك الدُّكتوراه في المسيحية بتنظيمها الكنسي الهيراركي، ومن باب أولى، لم تنشأ في ظلّ اليهودية، حيث اعترف بالمرجعية العُليا للجاعون (Gaon)، رأسًا للأكاديميّة في بابل (العراق)، وهو «مقرّ التّدريس والمرجعية الدّينية الرّئيس في العالم اليهودي»[٦٦].

قد يصحّ القول: إنّ وظائف الحاخام اليهودي (Rabbi) والمفتي المسلم متشابهة، بيد أنّ هذا التّشابه كان إلى حدّ معيّن؛ إذ لم تشجّع الدّيانة اليهودية العوامّ من اليهود على البحث عن أكثر من حاخام لإفتائهم متى مسّت حاجتهم إلى الفتوى في مسألة ما من مسائل الشّريعة. ومن ثمّ فقد قصد العامّي أعلى مرجعية دينية يصادفها في محلّته، ومتى استفتى العاميّ اليهوديّ الحاخام فأفتاه الأخير فقد قُضي الأمر. أمّا في السّياق الإسلامي فقد جرى الأمر على النّقيض من ذلك. لقد كان للعامّي المسلم الحرية الكاملة في استفتاء جميع من يريد من المفتين، كما تمتّع بالحُرية الكاملة في اختيار الفتوى التي يعمل بمقتضاها من بين الفتاوى العديدة التي تلقّاها منهم. وهذا التّمييز بين كلا السّياقين ضروري للغاية، كما سنلحظ لاحقًا.

ولا يُتصوّر أيضًا أن تكون تلك الدُّكتوراه قد نشأت في ظلّ الإسلام الشّيعي، الذي ربما جاز لنا وصفُه بأنه «دين الإمام» (Church of authority)، على النّقيض من الإسلام السُّني الذي كان «دين الإجماع» (Church of consensus)؛ إذ كانت سُلطة التّدريس في المذهب الشّيعي منوطة بالأئمّة من دون النّاس كافّة. فقد كانوا أرفع مرجعية دينية، بحيث ينبغي أن تُرفع أصول أي مذهب ديني شيعي إلى إمام منهم؛ كي يجاز بوصفه مذهبًا قويمًا[٦٧].

لقد استُمِدَّت سُلطة التدريس الكامنة في درجة الدُّكتوراه، كما نعرفها في العصر الحديث، في أصولها من نظام ديني انبنى على الإجماع. ويعني هذا أنّ المعيار النّهائي لعقيدة أهل السُّنة والجماعة كان الإجماع السّائد بين أئمة الفقهاء، الذين كانوا يُعدُّون متساوين كأسنان المشط من حيث المبدأ. وهكذا عمل ذلك النّظام في الإسلام السُّنّي وحده، وجرى الأمر على النّقيض من ذلك في الإسلام الشّيعي وكذلك في اليهودية والمسيحية.

/ ثالثًا: الحرية الأكاديمية (٣٠)

١) المفتي والمستفتي

بدأ الطّريق المؤدّي إلى الإجماع بالتماس أحد العوامّ الفتوى من الفقيه حول مسألة شرعية ما. وعُرِّف كل عنصر من عناصر هذه العملية بمصطلح معيّن. فالعامّي عندما التمس الرّأي من الفقيه، فعل ذلك بوصفه مستفتيًا، وكان الرّأي الشّرعي الذي التمسه يسمّى الفتوى. وعُرف الفقيه -بهذه الصّفة- بـ المفتي. تلك العملية نفسها، عندما ننظر إليها من منظور العامّي، فإنّها كانت تُعرف بـ الاستفتاء؛ ومن منظور الفقيه فإنّها كانت تُسمّى بـ الإفتاء. ولم تكن تلك الفتوى مُلزِمة للعامّي، فلم تكن تعدو مجرّد رأي شرعي صدر عن فقيه. وبعبارة أخرى: لم تكن الفتوى حُكمًا شرعيًا قضائيًا ملزمًا أصدره قاضٍ. ومن ثمّ كان يسع العامّي المسلم التماس عدد من الفتاوى الأخرى في تلك المسألة الشّرعية عينها، من عدد من الفقهاء.

قُدّمت الفتاوى -غالبًا- في صيغة مكتوبة، ردًّا على الاستفتاءات التي قُدّمت مكتوبة أيضًا. وهكذا كان للعامّي المسلم الحُرية التامّة في اختيار الفتوى التي يعمل بمقتضاها من بين جميع الفتاوى التي تلقّاها في المسألة التي استفتى الفقهاء فيها. وتكاد تكون هذه الممارسة مماثلة لممارساتنا في العصر الحديث المتمثّلة في التماس الرّأيين الثّاني والثّالث من الأطبّاء الاستشاريّين. لقد توقّف ذلك، في كلا السّياقين، أعني العامّي المسلم والعامّي في العصر الحديث، على إرادة المستفتي، وقُدرته على الإنفاق[1].

---

(١) يومئ مقدسي هنا، وسيُصرّح فيما بعد، إلى أنّ الفقيه المفتي المسلم قد تلقّى أجرًا على فتواه، =

أشير إلى خيار العامّي الذي فضّل العمل بفتوى بعينها من بين الفتاوى العديدة التي تلقّاها، اصطلاحًا بـ التّقليد. وعادة ما يُساء فهم هذا المصطلح في حالة العامّي خاصّة. في واقع الأمر، كان للمصطلح معنيان متعارضان تمامًا، ففي حالة المستفتي -أي العامّي- كان المصطلح يعني «ارتداء كساء النّقل» أو «التدثّر بدثار النّقل»، وقد كسا العامّي بدوره الرّأي الذي اختاره ورآه الأولى بالعمل دثار تلك السّلطة أيضًا[أ]. لقد كان التّقليد حقًّا للعامّي، وكان هذا محمودًا في حقّه[ب]. ولكن على الصّعيد الآخر لم يكن التّقليد جائزًا في حقّ المفتي الفقيه، فلم يكن للأخير الحقّ في «التدثّر بدثار النّقل» بتقليد مُفتٍ آخر. لذا نُظر إلى التّقليد في حقّ المفتي بوصفه علامة على «الذلّة»، وكان الفقيه الذّليل هو الذي تنازل عن حقّه، منتهكًا مهمّته المقدّسة، ومعطّلًا العمليّة التي أدّت في الأخير إلى الإجماع. وفي الأخير كان ذلك المفتي الذي يُقدم على التّقليد يفقد سُمعته بوصفه عالمًا، ولا يعدّ بين النّاس فقيهًا يوثق به، أو يُؤنس منه علمًا[ج].

كانت السّلطة التي أُنيطَت بالفقيه -الواعي برسالته المقدّسة، والمستند في رأيه

---

* والحقّ أنّ الفتوى في سياق العالَم الإسلامي قديمًا، كما هي في سياق العالَم الإسلامي المعاصر، كانت كالواجب على الفقيه تجاه العوامّ، لا يسأل الفقيه النّاس عليها أجرًا ولا شكورًا. وقد كره ابن الصّلاح أن يأخذ المفتي أجرًا على الفتوى، فإن كان للمفتي رزقٌ من أبواب أخر فلا يجوز له أخذ الأجرة على الفتوى مطلقًا. فإن ألجأته الحاجة فليرتزق من بيت المال، فإذا عيّن له الحاكم أجرًا من بيت المال فيه كفايته لم يجُز للمفتي أخذ الأجرة من المستفتي، ولم يُجوّز ابن الصّلاح أخذ المفتي الأجرة من أعيان من يُفتيهم مثل الحاكم أو من دونه في الرّتبة، حتى إذا لم يكن للفقيه دخلٌ يحصل عليه من بيت المال. انظر: ابن الصّلاح، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق موفّق بن عبد الله بن عبد القادر، (د.م: مكتبة العلوم والحكم وعالم الكتب، ١٩٨٦)، ١١٤. (المترجم)

(أ) أشار ابن الصّلاح إلى هذه العملية اصطلاحًا باسم «اجتهاد العامّي»، فالواجب على المستفتي أن يجتهد في اختيار الفتوى الأولى، فيأخذ بالأرجح، وله أن يأخذ برأي الأوثق من العلماء الذين استفتاهم فيعمل بفُتياه. فإن وقع التّعارض في الفُتيا في شأن متعلّق بالحظر والإباحة، فإنّ الحظر أحوط لدين العامّي، وإن تساوت الفتاوى من كلّ وجه كان للعامّي الخيار من بينها. انظر: ابن الصّلاح، أدب المفتي والمستفتي، ١٦٥. (المترجم)

(ب) ليس محمودًا فحسب، بل إنّ تقليد العامّي واجبٌ عند جمهور العلماء. (المترجم)

(ج) أجمع العلماء على أنّ المقلّد ليس فقيهًا؛ لأنه لا يعرف الأحكام بأدلّتها. (المترجم)

إلى جهوده الشخصية- هي سُلطة عُرِفت اصطلاحًا بـ **الاجتهاد**، أي: بذل الفقيه وُسعَه في استنباط الرأي الشرعي. / وكان الفقيه الذي يمارس هذا الاجتهاد يُعرف [٣١] بـ **المجتهد**. فإن افترضنا جدلًا أنَّ اثنين من عَوامِّ المسلمين اختارا رأيين متعارضين تمامًا من بين الفتاوى التي تلقَّياها في المسألة نفسها، سواء في العقيدة أو الشعائر، فإنَّه كان لهما الحرية في الاقتداء بالرَّأي الذي يختارُه كلٌّ منهما بمحض إرادته، على الرَّغم من أنَّ أيًا من تلك الفتاوى المتعارِضة لم يكن محلًّا للإجماع. ومن ثمَّ عُدَّ كلا الرَّأيين تقليدًا في حقِّ العوامِّ، وكلاهما كسا الرَّأيين المختارَين دِثارَ النَّقل، ويظلُّ الأمر هكذا إلى أن يُقِرَّ الفقهاء في الأخير رأيًا من هذين الرَّأيين المتعارِضين[أ].

وهكذا عمِل مذهب أهل السُّنَّة والجماعة[ب] على مستويين:

١) المستوى الأوَّلي: التَّقليد للعوامِّ.

٢) المستوى الأعلى: وصول الفقهاء وعلماء الشَّريعة -أعني أئمة الفقهاء- إلى الإجماع.

(أ) إقرار الفقهاء رأيًا من الآراء الخلافية ليس تقليدًا في حدِّ ذاته، بل أُطلق عليه «اتِّباع»، والفرق بين التَّقليد والاتِّباع يكمُن في أنَّ الاتباع يعني سُلوكَ التَّابع طريق المتبوع وأخذ الحُكم من الدَّليل بالطَّريق التي أخذ بها متبوعُه، فهو اتباعٌ للقائل على أساس ما اتَّضح له من دليل على صحَّة ما ذهب إليه. وهذا خلاف التَّقليد الذي يحاكي فيه الشَّخص قول غيره دون معرفة الدَّليل. (المترجم)

(ب) حرفيًا الأرثوذكسية (*Orthodoxy*) وهو اصطلاحٌ دأب جمهور المستشرقين على استعماله بمعنى «صحيح الدِّين أو العقيدة القويمة»، أي التزام السُّنة والتسنُّن والتأسِّي. وذلك مقابل **الهرطقة** أو الابتداع (*Heterodoxy*). وترى الأرثوذكسية في نفسها العقيدة الصَّحيحة، وما سواها زَيغ وضلال.

عن الأرثوذكسية اصطلاحًا في سياقها العام، انظر:

Encyclopedia of Religion, 2nd edition, s.v. "Orthodoxy and Heterodoxy".

لكن نفرًا من المستشرقين يستعملون هذا الاصطلاح في سياقات دراساتهم على شروطهم. فهو عند بعضهم «مؤسَّسة الرَّأي في الإسلام السُّني»، ويعني بها المذاهب الفقهية السُّنية. وطلال أسد -على سبيل المثال- يرفض هذا التعريف للأرثوذكسية في سياقها الإسلامي ويصفُها بأنها أقرب إلى «علاقة سُلطة» (Relationship of power)؛ فحيثما تسنَّى للمسلمين القدرة على تنظيم الممارسات الصَّحيحة، أو استدعائها أو تعديلها، وإدانة الممارسات غير الصَّحيحة أو استبعادها أو تقويضها أو استبدالها، فثمَّ مجال الأرثوذكسية على حدِّ تعبيره. وهناك نفرٌ من المستشرقين يسحب هذا الاصطلاح على الإسلام الشيعي دون السُّني بوصفه الإيمان الأرثوذكسي الحقيقي. (المترجم)

اجتهد الفقيهُ، ووصل إلى رأيه بناء على بحثه الفردي، واستنادًا إلى تفسيره الخاصّ لمصادر التّشريع. وقام بمهمّته تلك مستقلًا، وليس بوصفه عضوًا في هيئة مكوّنة من عدد من الفقهاء، وذلك على الرّغم من أنه من قَبيل الوارد أن تأتي ثمرة اجتهاده متّفقة مع اجتهاد عالم آخر في المسألة عينها. ولم يكن المجتهد مُلزَمًا بآراء الفقهاء، سواء المتقدّمين عليه أو المعاصرين له، ولا حتى بآراء العلماء من مذهبه. وفوق ذلك، لم يكن بمقدوره اتّباع إحدى فتاواه السّابقة في المسألة نفسها، أو في مسألة مماثلة لها، بل كان حَرِيًا به أن يصل إلى رأي جديد، ناتج عن اجتهاد جديد. وكان ذلك الفقيه حُرًّا في تكوين رأيه الشّخصي مستقلًا عن جميع القُوى الخارجية. ولم يكن بإمكان أية قوّة أو سُلطة إكراهه -اللهمّ إلّا إن تمّ ذلك ظلمًا وعُدوانًا[أ]- على الوصول إلى رأي حُدّد مسبقًا.

لم يكن الفقيه حُرًّا ومستقِلًا في إجراء بحوثه وإعلان النّتائج التي توصّل إليها فحسب، بل حُرِّضَ على القيام بذلك تحريضًا، فقد وُعِد المجتهد بجزيل الأجر والمثوبة في الآخرة. وثمّ حديثٌ نبوي مؤدّاه أنّ للفقيه أجر اجتهاده وإن أخطأ، فإن أصاب فله أجران. وثمّ حديثٌ آخر من هذا القبيل مؤدّاه أنّ كلّ مجتهد مصيبٌ، بمعنى أنه قام بواجبه، وبذل وُسعَه، ولم يأل جهدًا في اجتهاده.

لن نجد هاتين الحُرّيتين -أعني حُرية العامّي وحُرية الفقيه- في أي نظام ديني ذي هيراركية كنسية، إضافة إلى المجالس والمجامع التي كان تحديد العقيدة القويمة وصيانتها من أخصّ واجباتها. ولمّا لم يكن في الإسلام مجالسُ ولا مجامعُ، فمن ثمّ كان عليه أن يحدّد ما يصحّ من الدّين من خلال عملية تتّسِق مع أصوله.

(أ) أجاز بعض الحُكّام والولاة لأنفسهم منع الفقهاء من الفُتيا. قد جرى هذا مع أبي حنيفة النُّعمان، كما مُنع الفقهاء من أهل الحديث في خضمّ المحنة من الفُتيا ومن صعود المنابر والخطبة، وأُمر بضرب بعضهم وحبسهم. وكان عزل الفقيه من العدالة (وهي شهادته التي كان يشهد بها أمام القاضي) ببغداد يعني بالتبعية منعه من القضاء والفُتيا. ومن أشهر الفقهاء الذين منعوا من الجلوس للفُتيا الفقيه الحنبلي ابن تيمية. وأحسب أنّ مقدسي بقوله: «اللهمّ إلّا إن تمّ ذلك ظلمًا وعُدوانًا»، كأنّه أومأ إلى منع السّلطان النّاصر محمّد بن قلاوون ابن تيمية من الفُتيا بعد اجتهاده القاضي بحُرمة السّفر لزيارة قبور الأنبياء والأولياء. (المترجم)

أثارَت الفتاوى الفردية للفقهاء؛ ردًا على أسئلة العوام، آراء متضاربة، ووقف الفقهاء على قدم المساواة كأسنان المُشط، ولم يكن لأحدهم أفضلية على الآخر. ولمّا افتقَر الإسلام إلى سُلطة دينية عُليا يكون لها القول الفَصل في تلك الخلافات بين الفقهاء، فقد كان المنهَج المتَّبع هو إعمال الإجماع، أي: إجماع أئمّة الفقهاء. بيد أنّ الإسلام افتقَر أيضًا إلى مؤسّسة رسمية يقع تحديد ذلك الإجماع في نطاق اختصاصاتِها. بل -في واقع الأمر- لم يكن هناك ثقةٌ في جَدوى أي جَهد ممنهَج يهدف إلى جمع آراء الفقهاء في مسألة بعينها على نحو تامٍّ، ولا سيّما أنّ الإجماع كي ينعَقِد كان ينبغي أن يكون إجماعًا تامًّا غيرَ منقوص، فمن شأن رأي فقيه معارِض واحد -يُتوثَّق منه- نقض إجماع الفقهاء مهما بلَغ عددُهم.

وفي ضَوء ما تقدَّم، / كان لا بدَّ من تحديد الإجماع بأثر رَجعي، وسَلبي، ومؤقَّت. [٣٢] فقد توثَّق الفقهاء ممّا إذا كان بعض أئمتهم قد أنكَروا -فيما مضى- مذهبًا بعينه من عدمِه، وفي حالة غياب رأي مخالِف، قُبل ذلك المذهب بوصفه موافقًا لصحيح السُّنة. ولمّا كان الإجماع في عصر ما يمكن نسخُه بإجماعٍ آخرَ على أساس استنباط أدلّة جديدة، فقد كانت طبيعة الإجماع مؤقّتة.

وهكذا كان الخلاف -من ثمّ- هو العنصر الأكثر أهمية في عملية تحديد صحيح الدِّين. فلم يُبح الإسلامُ الجهرَ بالخلاف فحسب، بل حثَّتِ العقيدةُ المرءَ على أن يجهر برأيه، فكان الجهرُ بالرّأي واجبًا على كلّ مسلم. وكان بالأحرى واجبًا يقع -بالضرورة- على عاتق كلّ فقيه، لا سيّما عندما يجد ذلك الفقيه في صدره حَرَجًا؛ لأنّ رأي فقيه آخر قد جانَبه الصَّواب كما يراه هو. لقد كان الفقيه هنا متَّبعًا لمبدإ «الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكَر» فيما يتعلّق بـ«الخلاف». ولم يُمكِّنه هذا المنطلَق من الجهر بمخالفته في الرّأي فحَسب، بل إنّه أمر بذلك أمرًا، فقد نُهي الفقيه عن الصَّمت ولو لم يستَفتِه العَوامُ ويسألونه الرّأي، ولو لم يستَنطِقه أحدٌ. فإن اختار الصّمت -إمّا حياء، أو لامُبالاة، أو إهمالًا- فقد عُدَّ صَمتُه عند الفقهاء الآخرين بمنزلة موافَقة ضمنيّة (أي تقرير في اصطلاحات الفقه)، وكان لصمت هذا العالم أو ذاك قيمة إيجابية ثُبوتية. وهكذا كان خيار الفقهاء منحصِرًا إمّا في الموافقة أو المعارَضة، وعلى هذا النحو لم يُفسِح هذا النِّظام المجال للصّمت قطُّ.

٢) وظيفة الخلاف في الشريعة الإسلامية

تفسّر أهمية الخلاف في الإسلام وجودَ أحد أكثر الأدبيّات الفقهية الإسلامية غزارة في التأليف والتصنيف، وهي كتب الخلاف، كما تشرَح طبيعة الوظيفة التي أدّاها. لقد لحَظ المستشرق البارز إجناتس جولدتسيهر -في نهاية القرن التّاسع عشر- وفرة الأدبيّات المصنَّفة في هذا الفرع، فاستشعَر أهميّته، ومن ثمّ لفَت انتباه المستشرقين إليه، ودعا إلى إجراء دراسة مفصّلة للمصنَّفات التي وُضعَت فيه[٦٨]. وبعد مرور أكثر من نصف قرن، أعاد فرانز رُوزنتال (Franz Rosenthal) -عن حقٍّ- الدّعوة إلى ذلك، مذكّرًا المستشرقين بأنّ دعوة جولدتسيهر لم تجِد آذانًا صاغية بعد[٦٩].

بادئ ذي بدء، يحار المرء من وفرة تلك الأدبيّات الفقهية الغزيرة التي تقصَّت -إن جاز هذا التّعبير- الآراء الخلافية حول مسائل العقيدة والشّعائر. ومع ذلك، تزول تلك الحَيرة حين يستوعب المرء وظيفة الخلاف في تحديد صحيح الدّين. لقد كانت أعمال الخلاف -في الواقع- هي كلُّ ما يحتاجه الإسلام لتحديد صحيح الدّين على المستويين المذكورين آنفًا. فقد تألَّف المستوى الأوّلي لتلك السُّنة من فتاوى متعارِضة بشأن عقيدة أو شَعيرة بعينها؛ أمّا المستوى الثّاني فهو الإجماع الذي حدّده غياب الآراء الخلافية. وهذا هو ما يفسّر لنا افتقار الإسلام إلى الأدبيّات الفقهية التي جمعت الاعتقادات والشّعائر السُّنية الصّحيحة. لقد أدّى أدب الخلاف هذه الوظيفة سلبيًّا، فكُتُب الخلاف، وإن ركّزت على الجانب السّلبي، فإنّه كان لها أثرٌ إيجابي في الأخير. فقد عمِلت على تحديد صحيح الدّين على المستويَين المذكورَين آنفًا:

١) إذا ذكَر الفقيه آراء متعارِضة في المسألة الواحدة، فإنّ هذا يعني أنّ الفقهاء لم يتوصّلوا إلى إجماع بشأنها بعد، وأنّ جميع الآراء في تلك المسألة
(٣٢) كانت -من ثمّ- صحيحة متساوية على هذا / المستوى الأوّلي.

٢) إذا لم يذكُر الفقيه في المسألة إلّا رأيًا واحدًا فحسب، فإنّ عدم وجود خلاف في الرّأي في تلك المسألة يعني أن هذا الرّأي قد أضحى موافقًا للسُّنة بالإجماع.

في الحالة الأولى المذكورة آنفًا، كان بإمكان الفقيه المصنّف لعمل ما في الخلاف ترجيح رأي على رأي آخر. ولكنّ العوامّ واصلوا الاحتفاظ بحرّيتهم في اختيار ما يَروقُهم من تلك الآراء الخلافية. وفي الحالة الثانية، أشار غياب الآراء الخلافية إلى الوصول إلى الإجماع، ومن ثمّ فقد قُضي الأمر.

رابعًا: سلطة التدريس المزدوجة للفقهاء

كان الإفتاء والدّفاع عن الرّأي هما الوظيفة الأوّلية للفقيه، كما كانا حقّين أصيلَين من حقوقه. بيد أنّه، وكما هي الحال مع الخرّيجين الجُدُد الحاصلين على درجة الدُّكتوراه في أيّامنا هذه، لم يوفّق الدُّكتور الجديد دائمًا في العثور على وظيفة في التّدريس، إلّا أنّ الفقيه كان على النّقيض من الحاصل على الدُّكتوراه في العصر الحديث؛ إذ تمتّع الفقهاء المفتون بالحقّ في إعلان آرائهم على الملأ، وتلقّوا أُجورَهم من جمهور المؤمنين الذين التمسوا الفتوى منهم. وكان هذا الحقّ كامنًا في وضعِه بوصفه مفتيًا. وكانت الدُّكتوراه التي حصَل عليها -في واقع الأمر- إذنًا مزدوجًا، وقد عبّر العنوان الكامل لإجازته عن سُلطته التّدريسية المزدوّجة: إجازة بالتّدريس والإفتاء. ويعني هذا أنّه كان يتمتّع بسُلطة تدريس الفقه في الصُّفوف والحَلقات الدّراسية، إضافة إلى الحقّ في إفتاء العَوامّ من المؤمنين الذين أقبلوا عليه يلتمسون حُكم الشّرع منه. ومُنِح الفقيه -لقاء تلك الأستاذية في الفقه- تلك الولاية للإفتاء مدى حياته، ولم يكن مسئولًا أمام أحد خلا الله وحدَه[1]. وكانت كفاءته في التّدريس، وإجراء البحوث، وإعلان النتائج التي توصّل إليها في فتاواه

(1) قال الماوردي في هذا الشّأن:

«وأمّا جلوس العلماء والفقهاء في الجوامع والمساجد والتصدّي للتدريس والفُتيا، فعلى كل واحد منهم زاجرٌ من نفسه، أو لا يتصدّى لما ليس له بأهل، فيضلُّ به المستهدي ويزلُّ به المسترشد. وقد جاء الأثر بأنّ أجرؤكم على الفُتيا أجرؤكم على جَرائيم جهنّم».

انظر: الأحكام السُّلطانية، (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، ٢٨١. (المترجم)

وكُتبه، مسائل خضعت لرقابة صارمة من الفقهاء الذين تصرّفوا فُرادى[1] في سياق النّقابات المهنية للفقه. لقد كان الفقيه حُرًا ومستقلًا عن الجميع، حاصلًا على إذنٍ مزدوجٍ من شيخِه في الفقه، وكان شيخُه بدوره فقيهًا منتميًا إلى أحد المذاهب الفقهية. وعلى هذا النحو لم يكن للسُّلطة الحاكمة أمرٌ ولا نهيٌ في هذه المسألة جُملةً وتفصيلًا.

١) سلطة التدريس في المسيحية

كان الأخذ والردُّ في المناظَرة والجدل أمرين حيويَّين في العملية الإسلامية الرّامية لتحديد صحيح الدِّين، فقد دان مذهب أهل السُّنة في الإسلام بتكوينه لحُرية الفقهاء في الجَهر بآرائهم. وهكذا لم يكن منهَجُ المناظَرة مجرَّد تمرين مدرسي في الإسلام الكلاسيكي. أمّا في السِّياق الأوروبي، فما كان للمناظَرة -في مستهلِّ أمرها- إلّا أن تكون تمرينًا مدرسيًّا في جامعات القرون الوسطى في المجتمعات المسيحية؛ إذ كانت للمسيحية مجالسُها ومجامعُها الكَنَسية لتحديد العقيدة القويمة، ومن ثمّ فإنّ طريقة المناظَرة -كما قد يظنُّ المرء- لم تكن تعدو كونَها ممارسةً مدرسيّةً لا أكثر. وقد استُورِدَت من الإسلام بوصفها جزءًا من المعارف العربية المتدفّقة عليها، جرّاء نشاط حركتَي التّرجمة والاستيعاب التي كمَنت في أُسس نشأة الجامعات في الغرب المسيحي.

بيد أنّه لم يَمضِ وقتٌ طويلٌ حتى عادت طريقة المناظَرة إلى وظيفتها الأوّلية، ومن ثمّ قامت -في ظلّ المسيحية- بالوظيفة نفسها التي استُحدثت من أجلها في
[٣٤] الإسلام، فكان قدَرُها أن تتحوّل -في ظلّ المسيحية- إلى قُوة تخريبية مدمّرة. / فها هي المسيحية تشهَد ظهور سُلطة تدريس أخرى بين ظَهرانيها، هيئة تدريسية أخرى، تولّاها -كما هي الحال في الإسلام- دكاترة اللّاهوت، وليس كليّة الأساقفة بالاتّحاد مع البابا.

(أ) يُومئ مقدسي إلى تقييم أفراد الفقهاء بعضهم بعضًا، ولا سيّما من جهة التّحصيل العلمي والتّقوى والورع والزُّهد في الدُّنيا ومتاعها، والقُرب من الحُكّام والمصنّفات ... إلخ، ولا سيّما في كتب التّراجم والطّبقات العائدة إلى المذاهب الفقهية المختلفة. (المترجم)

تألّفت سُلطة التّدريس -منذ بداياتها في العصور المسيحية الباكرة، وصولًا إلى الحقبة التي شهدت نشأة الجامعات- من رواية المؤمنين للتّعاليم التي تلقّوها، وكانت الخلافة الرّسولية (Apostolic succession) هي شكل التّقليد وضمانه، حيث قام الأساقفة بدور اللّاهوتيّين غالبًا. ومع نشأة الجامعات في القرون الوسطى، وظهور المناظَرة بوصفها منهجًا مدرسيًّا، خرجت الدُّكتوراه أو سُلطة التّدريس -التي كانت ثمرة المنهَج المدرسي في الأخير- إلى حيِّز الوجود. وكانت تلك السُّلطة موازية لسُلطة التّدريس الرّعوية (Pastoral magisterium)، ومن ثمّ عملت تلك السُّلطة الجديدة على تهديد مرجعية سُلطة الأساقفة.

وقد ميّز القدّيس توما الأكويني (St. Thomas Aquinas) بين هاتين السُّلطتين في التّدريس (*Magisteria*) على النحو التالي:

١) سُلطة تدريس رَعوية، أطلَق عليها الأكويني اسم (*Magisterium cathedrae pastoralis*) كما عرّفها أحيانًا باسم (*Pontificalis*) .

٢) سُلطة الأساتذة المختصّين (Professorial magisterium)، والتي أطلَق عليها اسم (*Magisterium cathedrae magistralis*).

اتّسمت الأولى بكونها ولاية قضائية، أمّا الثّانية فقد اعتمدت على الكفاءة الشّخصية المعترَف بها. ووفقًا للقدّيس توما الأكويني، حازَت سُلطة التّدريس الرّعَوية ولاية قضائية امتدّت إلى ما هو أبعد من مجرّد تدريس التّعاليم؛ فقد امتدّ نطاق ولايتها ليشمَل الوعظ ومراقبة النّظام العامّ في الكنيسة. وخُصّ الأساقفة بالاتحاد مع البابا بتلك السُّلطة التّدريسية، على وجه الحَصر، وكانت -وحدها- سُلطة التّدريس الشّرعية[٧٠].

على الجانب الآخر، تعلّقت سُلطة تدريس الأساتذة بالمسائل العلمية فحسب، ودرّس الأساتذة على أساس الدّراية والحِجاج، وليس من خلال وضع رسمي كان لهم قطُّ. وتوقّفت صحّة استنتاجاتهم على الأدلّة التي كان بإمكانهم تقديمُها، لا أكثر. وعلى الرّغم من أنّ حُجَجهم قد تكون مقنِعة، إلّا أنها لا تغدو موثوقة ما لم

تعتمدُها سُلطة التّدريس الرّعوية. وعلى هذا النحو افتقَرت سُلطة التّدريس المِهنية المتخصّصة إلى أية شرعية دينية[٧١].

درَس اللّاهوتي الفرنسي إيڤ كونجَر (Yves Congar)، أشكال سُلطة التّدريس وعَلاقتها بالدّكاترة، كما درَس أيضًا تاريخَ مصطلح «سُلطة التّدريس» دلاليًا[٧٢]. وقبل أكثر من قرن من الدّراسات التي أجراها الأب كونجَر، أي في منتصَف القرن التّاسع عشر، كان شارل ثورو (Charles Thurot) قد لفَت الانتباهَ إلى هذه الظّاهرة، في دراسته عن التّعليم في جامعة باريس (University of Paris) في القرون الوسطى. وذا ترجمة[أ] لما ذكَره في هذا الصّدد:

> «كان لكليّة اللّاهوت (Faculty of Theology) القول الفَصل بشأن ما إذا كانت عقيدة دينية ما قويمة أو زائغة، أرثوذكسية أو مَحض هَرطَقة. ولم يتمكّن الأسقُف، بل البابا نفسُه، من مباشَرة الولاية القضائية والجَبرية، بل اكتفيا بتطبيق العقوبة ببساطة. والحقُّ أقول: لقَد كان يلزمُهما تقديم سبب لاهوتي للإدانة قبل الحُكم بالعقوبة ضَربة لازب، وكان هذا يستحيل عليهما دون اللجوء إلى علم اللّاهوت، ومن ثمّ إلى بحاره التي لا شطآن لها، أعني دكاترة اللّاهوت. وعلى هذا لم يكن / يسَع البابا نفسه أن يصدِر حُكمًا نهائيًا [٣٥] في مسائل العقيدة. وكان هذا هو النّظام الذي طبّقه بيتر الآيلْي (Peter of Ailly) عام ١٣٨٧م، قبل ولاية البابا كليمنت السّابع (Clement VII)».

ونظرًا لأن ما ذكره ثورو آنفًا كان تطورًا مثيرًا للفضول في العالم المسيحي، فإنّه استطرد شارحًا:

> «لم تكن هذه الادّعاءات وهمية، فقد تألّفت [يعني كلية اللّاهوت بجامعة باريس] من المداومين من جميع الطّوائف، والعلمانيّين من جميع الأمم، وكانت كليّة اللّاهوت بجامعة باريس -إن جاز التّعبير- نسيجَ وَحدِها، فلم تكن هناك جامعة أخرى تصنّف ندًا لها، لا سيّما من حيث عدد الأعضاء والدّكاترة المتميّزين. وقبِلت السّوربونُ (Sorbonne) الطلّابَ من جميع الأمم، ومثّلت جميع الطّوائف الدّينية في باريس من قِبل النّخبة من

(أ) ترجم مقدسي هاتين الفقرتين من الفرنسية إلى الإنجليزية. (المترجم)

إخوانهم، بحيث بدا الأمر كما لو أنك لا يمكن أن تعثُر في مكان آخر على محكمة كَنَسية أكثر نزاهة واستنارة منها»[٦٣].

وهكذا شهِدنا ظاهرة مثيرة للاهتمام في المسيحية: تحولٌ جَذري في نهج كان سائدًا من قبلُ في الغرب المسيحي، فالمدرسيَّة الصّارمة -التي كانت مجرّد تدريب مدرسي في الماضي- عادَت بعد ذلك إلى ممارسة دَورها الأصلي في تحديد العقيدة القويمة. لقد كان هذا الدَّور في المسيحية كَنَسيًا على وجه الحصر من قبلُ، وكان يمارسُه -على وجه التّحديد- الأساقِفة بالاتّحاد مع البابا من دون النّاس كافّة.

لقد كان دور المنهَج المدرسي في تحديد العقيدة الصّحيحة إسلاميًا في جوهره، كما كان نظامًا حتميًا نشأ في ظلّ دين افتقر إلى هَيراركية كَنَسية، ولم يكن ينتمي إلى دين تمتّع بهذه الهَيراركية التي استأثرت وحدها بسُلطة التّدريس.

٢) الأهلية والولاية الدينية

كان جوهر اختصاص سُلطة اللّاهوتي للتّدريس هو أهليّته العلمية. وعلى الجانب الآخر، كان جوهر سُلطة التّدريس الرّعوية نابعًا من **الولاية القضائية** (*Jurisdictional authority*) التي حازها الأساقفة بالاتّحاد مع البابا. وكانت **سُلطة التّدريس** في الحقبة التي سبقت ظهور الجامعات، تعني ببساطة منصبًا أو وظيفة أو نشاط شخص ما في **منصب العالِم** (*Magister*)، أي: الأهلية العلمية أو الفنّية في حقل بعينه. ولكن مع نشأة الجامعات، في أواخر القرن الثّاني عشَرَ، وأوائل القرن الثّالث عشَرَ الميلاديَّين، كانت البذور الإسلامية قد غُرِست في التُّربة الأوروبية غرسًا، حتى إنها أثمرت ما سيغدو لاحقًا سُلطة تدريس ثانية في المسيحية، تلك هي سُلطة «دكاترة اللّاهوت». وكانت هذه هي الظّاهرة التي شرَحها شارل ثورو وإيف كونجَر.

كانت تلك الظّاهرة أمرًا جديدًا بالكليّة على أوروبّا، فلم يسبِق لها مثيلٌ من قبل، بحيث وصَل هذا الدّور الجديد الذي لعبه علماء اللّاهوت إلى ذُروته في مجمَع بازل (Council of Basel)، وهي الذُّروة التي وصَفها كونجَر بالخبيثة (Malsain). فقد

انعقدت الدّورة الرّابعة والثّلاثون من هذا المَجمَع في الخامس والعشرين من يونيو/ حزيران عام ١٤٣٩م، وحضرها ثلاثمئة دُكتور في اللّاهوت، بإزاء ثلاثة عشرَ قِسًّا وسبعة أساقِفة فحسب! هذا -على حدّ قول الأب كونجَر- هو ما يُفسِّر تلك الأهمية التي علّقها [مارتن] لوثر (Luther) لاحقًا على لقبه «الدُّكتور» (أي وظيفته ورسالته المترتّبة على كونه دُكتورًا في اللّاهوت). وقبل انعقاد هذا المجمَع بوقت طويل أيّد اللّاهوتي الحكيم جوديفرويد دي فونتاينيس (Godefroid de Fontaines)
[٣٦] (ت ١٣٠٦م) حقَّ دكاترة / اللّاهوت في مخالَفة قرارات الأساقفة، بل تعيين (*Determine*) -ويكافئ اصطلاح «تعيين» في الاصطلاحات المدرسيّة الأوروبية اصطلاح «تقرير»، في الاصطلاحات المدرسيّة العربية الإسلامية- المسائل التي تقع في نطاق اختصاص البابا مباشرة؛ لأنّ جوديفرويد جهَر بالقول:

"*Ea quae condita sunt a papa possunt esse dubia*"

أي: «إنّ ما أقرّه البابا، قد لا يعدو كونه مبنيًا على أدلّة ظنّية»[٧٤].

نشأ صراعٌ حول سُلطة التّدريس في المسيحية، بعد ظهور الجامعات مع دكاترتها اللّاهوتيّين. أمّا في السّياق الإسلامي، فقد وقَع هذا الصّراع قبل نشأة الكليّات النّقابية للفقه (المدارس). وفي السّياق الإسلامي نفسه، نبعَت سُلطة التّدريس من النّبي [ﷺ] ثمّ انتقلت إلى الصّحابة، ثمّ إلى التّابعين، بوصفهم مدرّسين للفقه، ووقَع الصّراع في الإسلام غداة إقحام التّعليم اليوناني القادم من الأراضي البيزنطية. وكان لفشل المِحنَة في تحقيق أهدافها أثرٌ في إعادة تثبيت الفقهاء على مقعد السُّلطة عن جدارة. وتشبّثَ الفقهاء بمواقفهم، وأنشأوا، كما ذكرت آنفًا، نقاباتهم المتخصّصة في الفقه، كما وضعوا برنامجَهم للدّراسات الفقهية المتخصّصة في مدارس الفقه التي أُنشئت خصّيصًا لذلك الغرض، واستَبعدوا علم الكلام على نحو ممنهَج من مقرّراتهم الدّراسية. وكانت الكليّاتُ مؤسساتٍ وقفيةً ضمّت المباني الموقوفة، والمَزارع وغيرها من الممتلكات التي أُنفق ريعُها على المستفيدين، أعني جمهور المعلّمين والطّلاب والإداريّين. وكان أولئك الفقهاء، هم أنفسُهم، واضعي التشريعات المنظّمة للوقف والقائمين على تفسيرها، والنّاظرين في أمور تلك الأوقاف ابتداءً. ومن ثمّ لم

يُؤذَن بإنشاء مؤسَّسة وقفية يمكن النَّظر إليها على أنها مخِلَّة بمبدإ من مبادئ الإسلام؛ وكان الفقهاء على استعداد تامٍّ لتقرير ما هو مخِلٌّ بتلك المبادئ. وهكذا اختفت تدريجيًّا تلك المؤسَّسات التي كانت مراكزَ تعليمية لعلماء الكلام، والتي أطلق عليها -ضمن تسميات عديدة أُخَر- دار الحكمة ودار العلم، ونحو ذلك، وظهرت مؤسَّسات أهل الحديث على غرار دار القرآن، ودار الحديث.

على هذا النحو، فإنَّ الإسلام -ثُمّ المسيحية لاحقًا- كانا قد عانَيا من نزاع اندلع حول شرعية سُلطة التَّدريس. ففي السِّياق الإسلامي، انتقلت سُلطة التَّدريس من النَّبي [ﷺ]. أمَّا في السِّياق المسيحي فقد انتقَلت من المسيح. وفي السِّياق الإسلامي -حيث لم تكن ثمَّ هَيراركية كنَسية- كان أصحاب النَّبي هم علماء الشَّريعة. أمَّا في السِّياق المسيحي فكان خلفاء المسيح هم كليَّة الأساقِفة والبابا، أي الهَيراركية الكنَسية. وحدَث الصِّدام في كلتا الحالتين عندما أُقحِم عنصرٌ دَخيلٌ غريبٌ عن كلتا الدِّيانتَين. ففي السِّياق الإسلامي، كان هذا العنصر هو الفلسفة اليونانية، حيث كانت عنصرًا وثنيًّا استُنبِت في تُربة ديانة توحيدية. أمَّا في السِّياق المسيحي، فكانت الدُّكتوراه -التي كان لها مسوغٌ وجودي (*Raison d'être*) في الإسلام، ولمَّا لم تكن المسيحية بحاجة إليها- قد أضحَت سُلطة تدريس جديدة فُرِضت فرضًا على السُّلطة الشَّرعية القائمة بالفعل. ولمَّا كان الإسلام يفتقر إلى المجالس وإلى المجامع الكنَسية، فقد مسَّت حاجَتُه إلى / «هيئة تدريس شرعية»، ودكاترة في الفقه يرفِدونها [٣٧] بالفقهاء. أمَّا في السِّياق المسيحي، فقد كانت ثمَّة سُلطة تدريس شرعية قائمة بالفعل، ولم يكن لها منافسٌ يُنافسها في سُلطانها ذاك قطُّ.

خامسًا: أصل الدُّكتوراه وتطورها

كان على الدُّكتوراه -تلك البذرة الإسلامية التي غُرِست في التُّربة الأوروبية غَرسًا- أن تتأقلَم مع بيئتها الجديدة، حيث كانت هناك سُلطة تدريس راسِخة بالفعل في الهَيراركية الكنَسية. وكما كانت الحال في السِّياق الإسلامي، كان التَّدريس في المسيحية وظيفة دينية أيضًا. ومن ثمَّ أصبح منح رُخصة التَّدريس عملًا من أخصِّ شئون الكنيسة، وعلى هذا النحو كان لا بدَّ من الحصول على رُخصة التَّدريس من

رئيس الكاتدرائية. ويروي مؤرّخو الجامعة في القرون الوسطى تفاصيل ذلك الصّراع المستمرّ الذي دارَت رَحاه بين رئيس الكاتدرائية وبين أساتذة الجامعة. وحتى عندما تخلّص الأساتذة أخيرًا من سَطوة رئيس الكاتدرائية، فقد تحتّم عليهم الانصياع لسُلطة البابا نفسِه. ولم يحصُل الأساتذة على استقلالهم الكامل الذي تمتّع به أقرانُهم في نقابات الفقه الإسلامية، وكان إخفاقُهم في تحقيق ذلك الاستقلال نتيجة متوقّعة سَلَفًا. ولم يُخفِق أساتذة الجامعات في باريس فحسب، ولكن الإخفاق واصل ملاحقتَهم أيضًا في جامعة بولونيا، حيث أصدَر هُونوريوس الثّالث (Honorius III) في عام ١٢١٩م مرسومًا يقضي بأن لا تُمنَح درجة الدُّكتوراه لأي مرشّح لها دونَ تصديق رئيس الشّمامِسة ببولونيا. وعلى هذا النحو كانت سُلطة التّدريس حقًّا من حقوق الهَيراركية الكَنَسية وحدها، ودرَّس أساتذة اللّاهوت بالجامعة بموجب تفويض منها. وهكذا كان هناك تميزٌ في الغرب المسيحي بين مفهومَي السُّلطة الشّرعية الرَّعَوية من جهة، والأهليّة التخصُّصية من جهة أخرى. أمّا في السّياق الإسلامي، فقد خوّل الفقهاءُ المرجعية والأهلية معًا، ومن ثمّ حظي أولئك الفقهاء بمرتبة ميَّزتهم عن جميع العلماء الآخرين في الإسلام.

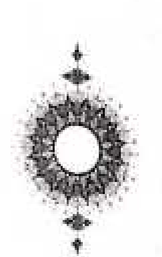
أثمر الإسلام الكلاسيكي ثقافة فكرية أثّرت على الغرب المسيحي فيما يتصل بالدّراسات الجامعية، ووفّرت العامل الذي أدّى إلى نشأة الجامعة، وهو طريقة النّظر (Scholastic method)، مع ما صاحَبها من مَنح درجة الدُّكتوراه والحُرية الأكاديمية التي ترتّبت عليها. ولا يتصوّر أن تولّد مثل هذه الحرية إلّا في ثقافة فكرية عدّت جميع المعلّمين متساوين في سُلطاتهم أو في حقوقهم في التّدريس، كما لا يُتصوّر عَقلًا أن تولّد مثل هذه الحرية في بيئة احتكرت فيها الهَيراركية الكَنَسية سُلطة التّدريس لنفسها حَصرًا.

تنسجم الحرية الأكاديمية في الإسلام الكلاسيكي -المتمثّلة في الفقيه والعامّي- مع المفهوم الحديث لتلك الحرية عند أستاذ الجامعة والطلّاب[٧٥]؛ إذ أضحى الرأيُ العلمي القويم (الأرثوذكسية) في الدّراسات الجامعية الحديثة في أيامنا هذه توافقيًا، تمامًا كما كانت الحال عليه في الدّراسات الدّينية في الإسلام الكلاسيكي. وهذا

يعني أنَّ تلك «الأرثوذكسية» في السِّياق العلمي -إن جاز هذا التَّعبير- وفيما يتعلَّق بنتائج البحث العلمي، أضحت تتحدَّد من خلال إجماع جمهور العلماء أنفسهم. ولعب الخلاف دورًا حيويًا في هاتين الثَّقافتين الفكريَّتين. ولكن في دين أُسندت فيه سُلطة التَّدريس الشَّرعية إلى الهيراركية الكنَسية، فلا بدَّ أن يُنظر إلى الخلاف شذرًا بوصفه طريقًا مؤدِّيًا إلى الهَرطَقة بالضَّرورة، وفي الأخير / إلى «خروج أولئك [٣٨] المخالفينَ عن جماعة المؤمنين (the communion of the faithful)»، على حدِّ تعبير إيف كونجَر.

كان على الإسلام الكلاسيكي، الذي افتقر إلى هيراركية كنَسية، أن يُطوِّر آلية لتحديد صحيح الدِّين. وكانت تلك الآليةُ دراسةَ الشَّريعة استنادًا إلى منهج الخلاف، وكان الحُكم هو الإجماع الذي توصَّل إليه الفقهاء. وأثَّرت تلك الآلية من حيث التَّعليم والمناهج على جامعة القرون الوسطى، ومن ثمَّ في الدِّراسات الجامعية في العصر الحديث، من باب التأثُّر بجامعة القرون الوسطى.

لقد امتدَّت جذور الدُّكتوراه عميقًا في الدِّراسات الفقهية في الإسلام الكلاسيكي، وفي بحوث الفقهاء العلمية، وفي حُرية الفقهاء والعوامّ. وهذا يعني أنَّ إرثَ الإسلام الكلاسيكي في حقل الثَّقافة الفكرية لم يزَل حاضرًا -ضمن تجليّاتٍ أُخَر- سواء في الدُّكتوراه، أو في أجواء الحُرية الأكاديمية للأستاذ والطَّالب.



الفصل الرابع
اختراق مؤسساتُ أهل العقل مؤسساتَ أهل الحديث

/لمّا أحكَم أهل الحديث قبضتَهم على مؤسّسات الإسلام، لم يتركوا إلّا طريقًا واحدًا مفتوحًا أمام خصومهم من أهل العقل، ألا وهو التسلُّل. إن ما استعرضناه آنفًا على مدار الصّفحات السّابقة غطّى الحقبة الممتدّة من القرن الذي دوّن فيه الشّافعي رسالته إلى القرن الذي شهِد إعلان الاعتقاد القادري (أي من القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي، إلى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي). وعند نهاية تلك الحقبة، كانت هناك حركتان عقليّتان تمكّنتا من اختراق المذهبَين الحنفي والشّافعي، ألَا وهما: المعتزلة وخليفتُها الأشعرية. ولمّا كانت هُوية المسلم السُّني تُحدَّد من خلال انتمائه إلى إحدى نقابات الفقه، فمن ثمّ كان المعتزلي أو الأشعري مسلمًا سُنيًّا بحُكم انتمائه إلى هذا المذهب أو ذاك. وعلى هذا النحو، باشر أهل الحديث الولاية الدّينية، وأحكَموا قبضتَهم على مقاليدها إحكامًا. وعلى الرّغم من فقدان العقلانية الدعم السّياسي الذي كان لها، فقد ظلّت قادرة على إبقاء خَصمِها منخرطًا معها في حوار فكري، ومن خلال ذلك الحوار كانت العقلانية تُقيم تأثيرَها على مسار الفكر الدّيني الإسلامي. [٣٩]

أولًا: افتتاح مدرستين متنافستين

١) المدرسة النظامية ببغداد

كما ذكَرنا آنفًا، أباحَت الشّريعة الإسلامية لواقِف كليّة المدرسة الاحتفاظ بسيطرته على مؤسّسته، إنِ اقتضت مشيئتُه ذلك بطبيعة الحال. كما كان بوُسعه أيضًا

توريث هذه السيطرة ذُرّيته إلى الأبد. واستندت كليّة المدرسة النّظامية إلى هذا النّوع من الوقف؛ إذ أسس نظام المُلك مدرسته لنفسه ثمّ لذُرّيته من بعده. وذلك خلافًا لما قال به بعض الباحثين: إنّه أسسها لسيّده السُّلطان السّلجوقي الذي كان نظام المُلك يخدمُه بوصفه وزيرًا له. ومن حيث المبدأ لم تكن الشّريعة تُجيز للمسلم أن يقف مؤسّسته بصفته الرّسمية قطُّ، بل كان يَلزمه أن يقف مؤسّسته بصفته الشّخصية فحسب. وفوق ذاك، وقَف نظام المُلك مدرسته على طلّاب المذهب الشّافعي فحسب، ولمّا كان السُّلطان السّلجوقي حنفيَّ المذهب، فإنَّ أبناء ذلك السُّلطان -شأنهم في ذلك شأن أي امرئ حنفي آخر- لم يكن يجوز قبولُهم للدّراسة في هذه المدرسة قطُّ، اللهمّ إلّا إذا تحوّلوا إلى المذهب الشّافعي؛ إذ كان لكلّ نقابة فقهية كليّاتُ الفقه الخاصّة بها.

كان نظام المُلك -شأنه في ذلك شأن بدر بن حَسنَويه من قَبله- سياسيًّا محنّكًا، تمتّع بحساسية فائقة تجاه المشاعر الاجتماعية والدّينية / والسّياسية المحلية في [٤٠] مختلف الولايات الواقعة تحت سلطانه. ففي خُراسان، حيث غلَب أهل العقل من الأشاعرة، أيّد نظام المُلك الأشاعرة هناك. أمّا في بغداد -مَعقِل أهل الحديث- فقد دعَم نظام المُلك الشّافعية من أهل الحديث، وبوُسعِنا أن نعثُر على دليل على وجود مثل هذا التّأييد في كتاب وقف المدرسة النّظامية في بغداد، والذي وصَلتنا شَذرة منه، على النحو الذي أشرنا إليه آنفًا. حيث نصّ نظام المُلك على أن يكون المرشّحون لبعض الوظائف الحسّاسة بعينها في المدرسة شافعيةً ليس في الفقه فحسب، وإنّما شافعيةً في أصول الفقه أيضًا، وعدّ نظام المُلك ذلك شرطًا أساسيًّا لتعيينهم بالنّظامية. وأظنُّ ظنًّا كاليقين أنّ كتاب وقف المدرسة النّظامية قد تضمّن الشّروط التّالية، بناء على إصرار الشّيرازي -مدرّس الفقه الذي شيّد له نظام المُلك مدرسته- على وجود تلك الشّروط:

١) المدرسة النّظامية وقفٌ على الشّافعية الذين هم شافعية في الفقه (Positive law)، وشافعية في أصول الفقه (Legal theory and methodology) أيضًا.

٢) لا يُنفَق ريعُ الأحباس الموقوفة على النّظامية إلّا على الشّافعية في الفقه وفي أصول الفقه كذلك.

٣) لا يُقبَل في هذه الوظائف بالنّظامية -والآتي بيانها أدناه- إلّا الشافعية في الفقه وفي أصول الفقه خاصّة:

أ) مدرّس الفقه.

ب) الواعظ.

ج) خازن دار الكُتب (مدرّس الإنسانيّات، أعني الأدب).

٤) يعيَّن مدرسٌ لتدريس القرآن وعلومه في النّظامية.

٥) يعيَّن نحوي لتدريس النحو وقواعد العربية في النّظامية.

٦) يتقاضى كلُّ موظَّف بالنّظامية راتبًا محدّدًا سلفًا من ريع الأحباس الموقوفة على المدرسة(٧٦).

٢) مدرسة مشهد أبي حنيفة

لم يسمَح أبو سعد المستوفي (ت ٤٩٤هـ/ ١١٠١م) -وهو وزير مالية السّلطان السّلجوقي- لنظام المُلك أن يتفوّق عليه، فشيَّد بدوره مدرسة للحنفية يُباهي بها النّظامية، ووقفها على الطُّلاب من المذهب الحنفي. وقد شُيِّدت هاتان الكليّتان في الفترة عينها (أي بين عامي ٤٥٧هـ/ ١٠٦٥م -٤٥٩هـ/ ١٠٦٧م). وسجّل المؤرّخ البُنداري (كان حيًا ٦٢٣هـ/ ١٢٢٦م) هذا الحدَث في ثنايا تأريخه لسلاجقة العراق. وهو ذا نصُّ البُنداري، الذي كتبه منمّقًا منثورًا، بيد أنَّ التزام السّجع فيه أضفى مسحة من الغموض على خبَر هذا المؤرّخ الأديب:

> «ووجَد [يعني شرف الملك أبو سعد المستوفي] نوّاب نظام المُلك الوزير قد يشرعوا(أ) في بناء المَدرسة، فاغتنَم أقدارَه على الاقتداء، وبنى على ضَريح أبي حنيفة -رحمَه الله- بباب الطّاق مشهدًا ومدرسة لأصحابه، وأعلَم بمَعلَمِها ثوبَ ثوابه»(٧٧)(ب).

(أ) كذا في زُبدة النُّصرة، وصوابها «يشرعون». (المترجم)

(ب) كذا في زُبدة النُّصرة، وهي جملة ركيكة مضطربة التّركيب. ولعلّها كانت السّبب المفضي إلى قول مقدسي بأن حرص صاحبها على التزام السّجع أضفى مسحة من الغموض على خبره. (المترجم)

[٤١] / ثانيًا: الدور السري للعقلانية في المدرسة النظامية

في ضوء ما تقدَّم ذِكرُه، لا سيَّما فيما يتعلَّق بأهمية علم أصول الفقه بوصفه العقيدة الشَّرعية لأهل الحديث، والتِّرياق المضادّ لسُموم كلام أهل العقل، فإنَّ نصّ وقف المدرسة النِّظامية يكتسب أهمية جديدة؛ إذ كان أبو إسحاق الشِّيرازي أوَّل فقيه يُخصَّص له كُرسي في هذا الحقل. إلَّا أنَّ الخلاف سَرعان ما دبَّ بسبب رفض الشِّيرازي قبول ذلك الكُرسي[أ]، وما أعقب ذلك من فشل تعيين ابن الصبَّاغ -الذي جلَس على كُرسي الشِّيرازي مدَّة عشرين يومًا- محلَّه مدرِّسًا للفقه بالنِّظامية. وأخيرًا جاء ردُّ فعل نظام المُلك حاسمًا حيث جاهَر بأنَّه ما بنى مدرستَه تلك إلَّا للشِّيرازي بقوله: «لمَن بنَيت هذه المدرسة إلَّا لأبي إسحاق!»[٧٨]. إذًا كان الشِّيرازي هو اختيار الواقف لمنصب مدرِّس الفقه منذ البَدء؛ وذاك لأنَّه -أعني أبا إسحاق الشِّيرازي- امتلَك المؤهِّلات اللَّازمة لهذا المنصب؛ فقد كان شافعيًّا ليس في الفقه فحسب، ولكنَّه كان شافعيًّا أيضًا في أصول الفقه، تمامًا كما اشترط نظام المُلك.

لم تكن رغبة نظام المُلك في وقف مدرسته على الشَّافعية مدعاة للدَّهشة قطُّ. لقد كان ذلك حقًّا أصيلًا من حقوقه بوصفه مؤسِّس المدرسة وواقفَها. وكذلك لم يكن من قَبيل المدهش نصُّه على أن يكون المدرِّسون بالكليَّة شافعية بطبيعة الحال. بيد أنَّ ما يستدعي الدَّهشة حقًّا هو ذلك النَّصُّ على أن يكون أولئك المدرِّسون شافعية أيضًا في أصول الفقه، ثُمَّ وضعه كلا الشَّرطَين بوصفهما مؤهِّلين ضَروريَّين للتَّعيين في وظائف بعينها بالمدرسة.

إنَّ قولَه: إنَّ مدرِّس الفقه -على سبيل المثال- يجب أن يكون شافعيًّا في الفقه، هو حشوٌ لا طائل من ورائه؛ إذ إنَّ قولَه: «شافعيًّا» يعني «شافعيَّ المذهب في الفقه بالضَّرورة». إلَّا أنَّ ذلك يختلف عن قوله: شافعيًّا في أصول الفقه، خاصَّة وقد علمنا

(أ) أبى الشِّيرازي التَّدريس بالنِّظامية أوَّل الأمر بسبب اغتصاب نظام المُلك دُور النَّاس وأراضيهم وأنقاضَ بيوتهم بمشرَعة الزَّوايا والفُرضة وباب الشَّعير ودرب الزَّعفراني. ولمَّا قَبِل الشِّيرازي -بعد لأيٍ- التَّدريس في النِّظامية كان يحرص على أن يُصلِّي الفَرضَ خارجها، انظر تفصيل ذلك في: ابن الجوزي، المُنتظم، ١٦: ١٩١ سبط ابن الجوزي، مرآة الزَّمان، ١٩: ١٧٧. (المترجم)

إنّ أصول الفقه هو علم التّنظير الفقهي والمنهجي. إذًا فتلك إيماءة إلى أنّ هذا العلم -أعني أصول الفقه- كان يمكن أن يكون على النّقيض ممّا أراد الشّافعي أن يكون عليه في رسالته. فربما مال علم أصول الفقه نحو العقلانية، وأعني علم أصول الفقه عند الأشاعرة تحديدًا، وكان الشّيخ الشّيرازي -الذي أسّس نظام المُلك الكلّيّة له[٧٩]- من أشدّ خصومهم.

كان الشّيرازي عدوًّا لدودًا للأشاعرة في أصول الفقه، وتشهد بذلك روايته عن نفسه التي نقلها عنه ابن رجب، وكذلك كُتبه؛ إذ نقل ابن رجب الحنبلي عن الشّيرازي قولَه: «وهذه كُتبي في أصول الفقه، أقول فيها خلافًا للأشعرية»[٨٠]. ناهيك عن أنّ كتابه المسمّى اللُّمَع -وهو من أعماله في علم أصول الفقه- يحتوي على عدد كبير من العبارات الدالّة على خصومة الشّيرازي للأشاعرة في المذهب، ومن شأن تلك العبارات التّأكيد على مصداقية ما نقله ابن رجب عن لسان الشّيرازي[٨١].

إنّ نصّ الواقف على أن يكون مدرّس الفقه «شافعيًا في أصول الفقه» يتوافق بوضوح مع مذهب الشّيرازي في هذا الصّدد. ولكن لا ينبغي لنا أن نذهب بعيدًا فنتصوّر أن تسمية فقيه شافعي في أصول الفقه تعني أنّه كان لكلّ مذهب فقهي عِلم أصول الفقه الخاصّ به، بمعنى أنّه كان هناك خمسة أفرع من هذا العلم الدّيني الفقهي، بعدد المذاهب الفقهية الخمسة التي كانت سائدة آنذاك. إنّ علم أصول الفقه لا يتناسب قطّ مع هذا النّوع من التّصنيف. لقد رسَم الشّافعي حدود عِلم أصول الفقه كما هو موضَّحٌ في رسالته، وسار على أثره أهل الحديث من المذاهب الفقهية كافة.

[٤٢] / على هذا النحو كانت سياسة نظام المُلك واضحة. لقد كان، بوصفه شافعيًا، يدعَم «أهل العقل الأشاعرة الشّافعية» في خُراسان. وبوصفه شافعيًا مجدِّدًا، يدعم الشّافعية من أهل الحديث في بغداد، على الأقلّ في حدود ما نصّ عليه كتاب وقف المدرسة النّظامية. لقد كان الصّراع بين أهل الحديث والأشاعرة من أهل العقل (وكذلك المعتزلة) قائمًا على قدم وساق حتى داخل المذهب الشّافعي نفسه، والذي اخترقه أهل العقل من الأشاعرة آنئذٍ. وهكذا جاء دَعم نظام المُلك لهذا الفصيل أو ذاك معتمِدًا على قوّة ذاك الفصيل في منطقة بعينها.

على أية حال، فإنّ الذي يسعُني التّأكيد عليه -في هذا السّياق- هو أنّ مؤسّسات التّعليم التي استُنِدَت إلى الوقف -على اختلاف أنواعِها- قد استَبعَدت جميع الحقول المعرفيّة الواقعة خارج نطاق عقيدة أهل السُّنة والجماعة من أهل الحديث، وينطبق هذا على علم الكلام خاصّة. ولمّا ألفى أهل العقل الوضع على هذا النحو الذي وصَفتُه آنفًا، لم يكن ثمّ خيارٌ آخر أمامهم إلّا التّسلُّل، فأخذوا في التسلُّل إلى نقابات الفقه، كما تسلَّلوا أيضًا إلى مناهج كليّات النّقابات الفقهية.

ثالثًا: التسلل إلى نقابات الفقه

كان بوُسع أي امرئ مسلم سُنّي أن ينتمي إلى أية نقابة من نقابات الفقه السُّنية، أعني المذاهب الفقهية. ولكن، كما هي الحال في جميع أنواع النّقابات قاطبة، كان ينبغي عليه أيضًا الالتزامُ بقواعد تلك النّقابة والنُّظم المرعية فيها. وعلى هذا النحو كان يسهُل على المسلم السُّني المنتَسِب إلى حركة عقلانية، أن ينتَسِب أيضًا إلى نقابة سُنّية في الفقه. وفي القرنين الرّابع والخامس الهجريَّين/ العاشر والحادي عشَرَ الميلاديَّين، درَست آثار اثنَين من النّقابات الخمس التي كانت قائمة آنئذٍ، أعني المذهَبين المالكي والظّاهري، وهذا المذهب الأخير لم يَعُد له وجودٌ في بغداد بنهاية الرّبع الثّالث من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي. ولم يكن أمام المذهب الأشعري -في بحثِه عن موطئ قدم في إحدى النّقابات الثّلاث المتبقية- سوى خيار واحد متاح أمامه: نقابة الشّافعية، أو بالأحرى المذهب الشّافعي؛ إذ إنّ المعتزلة كانوا قد استبَقوا الأشاعرة إلى المذهب الحنفي فتسلَّلوا إليه واخترقوه. أمّا بالنّسبة للمذهب الحنبلي، فقد كان عَصِيًّا على الاختراق بسبب غُلوِّه في السُّنّ، فعندما أظهر امرؤ حنبلي ميلًا[أ] إلى إحدى حركات أهل العقل، لم يكن أمامه إلّا خياران اثنان لا ثالث لهما: إمّا أن يهجُر العقلانية[٨٢]، أو أن يهجُر المذهب الحنبلي[٨٣]. وقد سبق لي أن ناقشت تلك التّفصيلاتِ المتعلّقة بتسلُّل أهل العقل إلى نقابات الفقه السُّنية في دراسة سابقة[٨٤].

(أ) يومئ مقدسي هنا إلى ابن عقيل، على الأرجح. (المترجم)

رابعًا: التسلل إلى مناهج الكليَّات

استخدم بعض أهل العقل حقولًا بعينها من العلوم الشرعية بوصفها أحصنة طُروادة لإقحام تعاليمهم؛ إذ أُعفي سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ/ ١٢٣٣م) -وهو حنبلي تحوَّل إلى المذهب الشَّافعي، وكان معروفًا بتمكُّنه من العلوم الدَّخيلة- من تدريس الفقه بالمدرسة العزيزية لتدريسه الفلسفة والكلام[٨٥]. وثمَّة متكلِّمٌ آخرُ عُرِف عنه تدريس الكلام تحت غطاء تدريسه للحديث النَّبوي[٨٦].

بيد أنَّ العلم الذي كان نُصب أعيُن العلماء من أهل العقل على نحو خاصٍّ هو علم أصول الفقه، وهو العلم الذي / استحدثه الشَّافعي وِطاءً لمذهب أهل الحديث. [٤٣] بيد أنَّه في أعقاب انقضاء عصر الشَّافعي -كما ذكرنا ذلك آنفًا- توالت المصنَّفات تترى في أصول الفقه وكُلُّها من تصنيف أهل العقل[أ]، وأظهرت تلك الأعمال أنَّ هذا العلم قد أضحى مكتسِبًا خصائصَ جديدة؛ إذ تسلَّلت العقلانية إلى المذاهب الفقهية وإلى مناهج كليَّات تلك النِّقابات. وتقبَّلت أصول الفقه أداتَين منهجيَّين عقلانيَّين بقبول حسَن، ألا وهما: المنطق والجدل ولا سيَّما العنصر الأخير. ويتجلَّى هذا القَبول في استفاضة الغزَّالي في الحديث عن المنطق في كتابه المستصفَى من علم الأصول، (أي أصول الفقه)[٨٧]، وأمَّا عنصر الجدل فتجده واضحًا بارزًا في الواضح في أصول الفقه لابن عَقيل[٨٨].

كانت هذه هي الحال مع الحركة المدرسيَّة، التي أثمَرها مذهب أهل الحديث في غِمار انهماكِه حتى النُّخاع في صراع مستمرٍّ لم يكن يهدأ حتى يستَعِر مجدَّدًا ضدَّ أهل العقل. وكان على الحركة الإنسانيَّة أن تَخبَر آثار التوتُّر بين هذين المعسكَرين المتصارعَين. لقد سبقت الحركةُ الإنسانيَّةُ الحركةَ المدرسيَّةَ في الإسلام ظهورًا بنحو قرنَين من الزَّمان. وعندما تحتَّم على الحركة الإنسانيَّة أن تمضي قُدمًا في مسيرة تطوُّرها، كان عليها أن تخضع لتأثير مذهب أهل الحديث، الذي كان قوة الجذب التي وجَّهت مسار الحركة الإنسانيَّة نحو اتجاه يتَّفق مع المثُل العُليا للفقهاء المدرسيِّين من أهل الحديث.

(أ) انظر ما تقدَّم، ص ١١٤-١١٥. (المترجم)

الباب الثاني
أنماط مؤسسات الأدب



الفصل الأول
المؤسسات الوقفية

/ استُعمل اصطلاح الأدب عَلَمًا على الدراسات الإنسانيّة في الإسلام [٤٨] الكلاسيكي، واندرَجت علوم اللُّغة وفنون الأدب تحت هذا الإصطلاح ضمنيًا إلى جانب حقول أخرى، ودُرِّسَت في عدد كبير من مؤسَّسات التَّعليم المختلفة. وقد دَرَّسَت بعضٌ من تلك المؤسَّسات الأدب وفنونَه إلى جانب العلوم الدِّينيّة، في حين اقتصَرت مؤسَّساتٌ أُخَر على تدريس الأدب دون غيره. وكان «المكتَب»، الذي عُرِف أيضًا باسم «الكُتَّاب»، من بين تلك المؤسَّسات التي دخلت تحت لواء ذلك النّوع الأخير، كما كان المؤسَّسة الأكثر عناية من غيرها بالأدب وفنونه. وكما كان المكتبُ مدرسةً للأدب؛ كان مدرسةً للنحو، وتعليم القرآن، كما أنّه كان مدرسةً ابتدائية ومتوسّطة في الوقت عينه، إلّا أنّ تعليم الكتابة كان من أخصّ واجبات المكتب. وعلى أية حال فإنَّ أيًا من تلك التّسميات المذكورة آنفًا يمكن تسويغُها عن طريق المصطلحات التي استُخدمت لتعيين المعلّم[1]، وكذلك بالوظائف التي أُنيطَت بكلٍّ من المعلّم والطّالب.

أولًا: المكتب والكُتَّاب

ثمّة إشارة مبكّرة [في المصادر] لـ «الكُتَّاب» تُظهر أنّه كان مؤسَّسة قائمة بالفعل في القرن الأوّل الهجري، كما تُظهر تلك الإشارة أيضًا أنَّ الطّلّاب الذين درَسوا فيه

---

(1) الإيماءة إلى وصف معلّم الصّبيان في المصادر بالمعلّم أو المؤدِّب أو المهذِّب أو المُكتِّب... إلخ. (المترجم)

كانوا خليطًا من خلفيات اجتماعية واقتصادية متباينة، فقد ضمّ الكُتّاب بين جنباته أبناء الأحرار، كما ضمّ أبناء العبيد كذلك. فقد طلَبت أمُّ سُلَيم -وهي والدةُ عالم الحديث أنس بن مالك (ت ٩٣هـ/ ٧١١-٧١٢م) من معلّم الكُتّاب أن يُرسل لها بعض الصِّبية لمعاونتها في نفش الصُّوف وتمشيطه، وأردفت قائلة: «لا تُرسِل لي حُرًّا»[١].

انتشر الكُتّاب في جميع أرجاء العالَم الإسلامي، بما في ذلك الأندلس وصقلّية غربًا، فقد أحصى الرَّحالة ابن حَوقَل (ت ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م) نحو ثلاثِمئة كُتّاب[أ] في مدينة بلَرم، أي: باليرمو (Palermo) وحدها، كما ذكَر أنّ أهلَها كانوا يُجِلّون المعلّمين ويعدُّونَهم «في أعيان البلاد»[٢]. وذكَر النُّعَيمي (ت ٩٢٧هـ/ ١٥٢١م) -وهو صاحب كتاب الدَّارس في تاريخ المدارس، وهو تاريخٌ للمؤسَّسات التَّعليمية القائمة في دمشق- كُتّابَ السَّبيل الذي أنشأه الأمير فخر الدّين ابن قزَل (ت ٦٢٩هـ/ ١٢٣١-١٢٣٢م)، وهي مدرسة داخلة تحت لواء الفئة نفسها التي نتناولُها هنا. وكلمة «السَّبيل» المستعمَلة آنفًا إنّما هي اختصارٌ لعبارة: في سبيل الله -وهي بالإنجليزية (In the cause of god، وباللّاتينية (Pro Deo)[ب]- وتعني تلك العبارة أنّ تلك المدرسة إنّما كانت مؤسَّسة وقفية، حيث أفاد الموظّفون والطلّاب الدّارسون بها من ريع أحباسِها الموقوفة عليها[٣].

وصُوِّر المكتب -أو الكُتّاب- عادة بوصفه مدرسة للتّعليم الابتدائي فحسب. نعم يصحّ القولُ: إنّ التّعليم المدرسي بدأ في المكتَب عادة، حيث دُرِّست فنون الأدب تمهيدًا لقِسمَين آخرين من المعرفة، وهما: العلوم الإسلامية، والعلوم الدّخيلة. بيد أنّ الأدلّة التّاريخية تُشير إلى أنّ التّدريس / في هذه المؤسَّسة بلَغ مستويات أرقى مما نعدُّه في عصرنا الحديث تعليمًا أساسيًّا. فإلى جانب أنّ المكتب [١٩]

(أ) لم يتحدّث ابن حوقل عن ثلاثمئة كُتّاب، وإنما عن ثلاثمئة معلّم بالكتاتيب، وذكر أنّ خمسة منهم كانوا يعملون بكُتّاب واحد. (المترجم)

(ب) تجد مقدسي -وهو الذي يُخاطب القارئ الغربي في المقام الأوّل- يلفت نظر قارئه إلى ذلك الإرث المشترك بين الغرب الأوروبي والعالَم الإسلامي، والمتمثّل في تلك العبارات التي هي ترجمة حرفية لعبارات عربية الأصل؛ توطئة للباب السّابع والأخير من هذه الدّراسة، حيث سيُعيد تذكير القارئ الغربي بمعظم هذه التّشابهات، والمسارات المتوازية. (المترجم)

-أو الكُتّاب- كان مدرسة للتعليم الابتدائي والمتوسط، فقد عمل أيضًا بوصفه «مدرسة عُليا»، حيث كان بإمكان خرّيجيها متابعة دراساتهم وتحصيلهم بأنفسهم، معتمدين على ذواتهم، أو متابعة الدّراسة على يد معلّم خاصّ. كما كان بوسعهم أيضًا الارتحال إلى البادية للإقامة بين ظهراني العرب، وجمع المواد اللّغوية والتّاريخية من أفواههم. كما كان بوسعهم حفظ أشعار العرب وخُطبهم بالعربية الفصيحة النّقية، أسوة بالشّاعر سيدوك (أو لعلّه سيدوك بإمالة السّين؟)[أ] (وهو من أهل القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي) الذي ترك الإقامة بالبصرة، بعد أن أتمّ دراسته للأدب، ليُقيم بالبادية لمدة ناهزت عقدًا من الزّمن؛ ليُتقن العربية الفصحى بين ظَهراني القبائل هناك. وقد ذكره التّنوخي -الذي كان يعرفه معرفة شخصية- في كتابه المسمّى نشوار المحاضَرة، بوصفه أحد شعراء واسط المشهورين، إلى جانب كونه لُغويًا ونحويًا[١].

ولدينا الجمُّ الوافر من الأمثلة الدّالة على التّعليم الرّاقي الذي تلقّاه الطلّاب في الكُتّاب، في مشرق العالَم الإسلامي أو مغربه على حدّ سواء. فقد تعشّى محمّد بن ولّاد -وهو من أهل شَلطيش (Saltes) من أرض الأندلس- ذات أُمسية مع حفيده الصّغير -وكان طالبًا في الكُتّاب لم يزل- فسأل الجدُّ حفيده أن يُجيزه في الشّعر، أي أنشد الجدُّ حفيدَه بيت شعر، سائلًا إيّاه أن يأتي ببيت آخر على الوزن والقافية نفسيهما[٢][ب]. وكان محمّد بن داود الظّاهري (ت ٢٩٧هـ/ ٨٩٨م) -وقد نُسب

(أ) هكذا لقّب بـ «سيدوك»، أمّا اسمه فهو: أبو طاهر عبد العزيز بن حامد بن الخضر. (المترجم)

(ب) أنشد الجدُّ حفيدَه: [الوافر]

أكلنا الخبزَ مصبوغًا بزيتٍ

فأجازه الحفيد قائلًا:

غذاءً نافعًا في وسطِ بيتٍ

فقال الجدُّ:

فلو شيءٌ يردُّ الميْتَ حيًّا

فأجازه الحفيد:

لكان الخبزُ يُحيي كلَّ ميْتٍ

(المترجم)

المذهب الظاهري إلى أبيه- قد شرع في تصنيف كتابه المشهور المسمّى كتاب الزهرة بينما كان طالبًا في الكُتّاب، واطّلع والده داود بن علي الظاهري (ت ٢٧٠هـ/ ٨٨٤م) على معظم الكتاب قبل وفاته[1]، ولمّا يكمل ابنه المؤلّف الشابُّ عامه الخامس عشر بعد[2].

كما تخرّج في مكتب شاعر واسطَ المشهور[أ] في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، عددٌ من الكُتّاب الذين عملوا في دواوين الدّولة، وغدَوا بين النّاس علماء بارزين[3]. كما بيع ياقوت [الحموي] (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) -وكان من أصول رومية- عبدًا، ثمّ ما لبث أن أرسله سيّده -وكان جنديًا وتاجرًا أمّيًا- إلى المكتب؛ كي يتعلّم الكتابة والحساب. ثمّ عمل ياقوت تاجرًا للكُتب لصالح سيّده، وما لبث أن استقلّ بتجارته في أعقاب وفاة سيّده بيد أنّه واصل أيضًا دراسته للأدب على وجيه الدّين الواسطي (ت ٦١٢هـ/ ١٢١٥م)، واستشهد معاصرٌ لياقوت، وهو القفطي (ت ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م) -وهو صاحب تراجم الأطبّاء والأدباء[ب]- برسالة تلقّاها منه، وكانت دالّة على براعة أدبية عزّ نظيرها[4].

أعدّ المكتبُ الطّالب به لسنوات طويلة تالية من الدّراسة، في مرحلة الطّلب، على يد معلّم إنساني (أديب) في حقول الأدب. فقد ترك أحمد بن علي الزّوال (٥٠٩-٥٨٦هـ/ ١١١٥-١١٩٠م) -وكان ينحدر من ذرّيّة المأمون- المكتب وهو في الرّابعة عشرة من عمره؛ ليدرس النحو واللّغة على الجواليقي (ت ٥٣٩هـ/ ١١٤٤م)، وصحبه (أي كان زميلًا بالدّراسات العُليا كما في اصطلاحاتنا الحديثة) مدّة أحد عشر عامًا، حتى نُقل عنه قولُه:

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي؛ وأعتقد أن هناك خللًا اعترى هذه الجملة؛ إذ سقط منها اسم الشّاعر والأديب والمحدّث «خميس بن علي بن أحمد بن علي بن الحسن الحوزي». قال القفطي:

«أبو محمد ابن محمد بن حامد في كتابه -وقد ذكر الحوزي-: «كان معلّمًا، لم يزل يُعرف فضله معلّمًا ومؤدّبًا، وهذا كل متأدّب إلى ورد علم خميس خامس، وبه آثار بواسط لأهلها أذلّ ليل من الجهول دامس. فردًا هو في خميس من الفضائل، متفرّد من مكتبه خرج الكُتّاب والأفاضل».

انظر القفطي، إنباه الرّواة ١: ٣٩٤. (المترجم)

(ب) الإشارة إلى كتابي القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، وإنباه الرّواة على أنباه النُّحاة. (المترجم)

«وقرأت عليه كُتبًا كثيرة من حفظي وغير حفظي، حتى توليت القضاء سنة أربع وثلاثين وخمسمئة (١١٣٩-١١٤٠م)»[١٠].

وتُقدِّم لنا السّيرة الذّاتية (*curriculum vitae*) التي دوّنها ظهير الدّين البيهقي عن نفسه لمحة عن التّعليم الذي تلقّاه الأديب. ففي سياق ترجمة ياقوت الحموي للبيهقي، أفاد ياقوت من مادّة ذاتية دوّنها البيهقي عن نفسه، وضمّنها كتابه المسمّى مشارب التّجارب. / كما ذكر ياقوت عملين آخرين رآهما للبيهقي هما: تاريخ بيهق، كتبه البيهقي بالفارسية[١١]، وكتابٌ آخر في التّراجم، هو المسمّى لُباب الأنساب. وذكر ياقوت أنّه عندما سافر إلى نيسابور للمرّة الأولى في ذي القعدة من عام ٦١٣هـ (فبراير/ شُباط - مارس/ آذار من عام ١٢١٧م)، وقف فيها على كتاب البيهقي وشاح الدُّمية، وهو كتابٌ في تراجم الأدباء[١٢]. ١٠٦

وعلى أية حال فبحلول الوقت الذي كان البيهقي يخطو فيه نحو عامه الخامس عشر، وبينما كان في كُتّابه الأوّل طالبًا لم يزل، كان قد أتمّ حفظ أحد عشر كتابًا في النحو واللّغة والشّعر، بما في ذلك معجمٌ عربي هو السّامي في الأسامي[أ]، مع شرح له وُضِع بالفارسية؛ وكذلك كتاب المصادر[ب] مع شرح له. واشتمل الشّعر الذي حفظه البيهقي على المعلّقات السّبع المشهورة في جزيرة العرب قبل الإسلام[١٣]، إضافة إلى شعر المتنبّي (ت ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م)، وكتاب الحماسة لأبي تمّام (ت ٢٣١هـ/ ٨٤٦م)، وهو منتخباتٌ لأبي تمّام انتخبها من الشّعر الجاهلي. وكتاب المنتخل[ج] الذي درسه في تلك الفترة نفسها، وهو مصنّفٌ في الأدب صُنّف تلبية لاستخدامات المبتدئين في حقل الكتابة.

أمّا في كُتّابه الثّاني، فقد واصل البيهقي -خلال عاميه الخامس عشر والسّادس عشر- حفظ أربعة كُتب أخرى وجزء من كتاب خامس، وكلّها في حقلي النحو

(أ) من تصنيف أبي الفضل أحمد بن محمّد بن أحمد بن إبراهيم الميداني (ت ٥١٨هـ/ ١١٢٤م). (المترجم)

(ب) من تصنيف القاضي أبي عبد الله الحسين بن علي بن أحمد الزّوزني (ت ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م). (المترجم)

(ج) من تصنيف أبي الفضل عُبيد الله بن أحمد بن علي (ت ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م). (المترجم)

واللُّغة، بما في ذلك مصنَّفان في غريب الحديث. وإجمالًا، كان البَيهقي قد انتهى من حفظ خمسة عشرَ عملًا في الأدب، بما في ذلك النحو واللُّغة وعددٌ كبيرٌ من دواوين الشعر قديمها وحديثها. ولمّا أدرَك البَيهقي عامَه السّابع عشرَ، درَس على المَيداني، وصَحّح عليه سبعةَ مصنَّفات أدبية، خمسة منها كان قد أتمّ حفظَها؛ وأمّا المصنَّفان المتبقِّيان فكانا في اللُّغة. وخلال تلك الفترة نفسها التي درَس فيها البَيهقي على الميداني، درَس علم الكلام، كما سمع مصنَّفًا آخر في اللُّغة[أ] على شيخَين آخرين[ب].

ولمّا بلَغ البَيهقي الثّامنة عشرة من عُمره توفّي والدُه، فشدَّ البَيهقي رحاله مهاجِرًا[ج]. وكان آخر عالم درَس عليه هو قُطب الدِّين الطَّبَسي، الذي أقام البَيهَقي زمنًا في بيته، فكان طالبًا له ومقيمًا عنده، ودرَس عليه الفلسفة، وظلَّ كذلك إلى أن توفّي الأستاذُ إثر إصابته بالفالج[د]. وكان البَيهَقي قد ناهَز السّابعة والثّلاثين من عُمره آنذاك. وفي العام التّالي أُسند إليه عددٌ من المناصب في نيسابور، حيث استقرّ به المقام هناك حتى عام (٥٤٩هـ/ ١١٥٤م). وأنهى البَيهَقي سيرتَه الذّاتية بالمصنَّفات التي دوَّنها حتى هذا العام، وقوامُها اثنان وسبعون كتابًا، وقع بعضُها في عِدَّة مجلَّدات. وأضاف ياقوت الحَمَوي إلى هذه القائمة عملَين آخرين للبَيهَقي (انظر الملحق الثّالث بهذا الكتاب).

ثانيًا: الجامع

كان المسجد الجامع من أوائل المؤسّسات في مدن العالَم الإسلامي التي درّست الأدب إلى جانب العلوم الدّينية، وغالبًا ما درَّس المعلّمون ثمّة في كلا الحقلَين في أوائل القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي. ففي جامع البصرة، اعتاد حمّاد بن سَلَمة (ت ١٦٧هـ/ ٧٨٤م) -وكان شيخًا ليونس بن حَبيب (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م) في

(أ) الإيماءة هنا إلى كتاب غريب الحديث للخطّابي. (المترجم)

(ب) الإيماءة إلى شيخَي البيهقي: إبراهيم الخزّاز المتكلّم، ومحمّد الفراوي. (المترجم)

(ج) الإيماءة إلى هجرة البيهقي إلى مرو بعد وفاة أبيه. (المترجم)

(د) أي الجلطة الدّماغية (Stroke). (المترجم)

النحو- أن يتجاوزَ حلقة الحسَن البصري (ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م) ليحضُر دُروس النُّحاة في قسم آخر من الجامع[١٤].

أمّا ابن سيرين (ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م) -وقد عاصَر الحسَن البصري،/ بل توفّي [٥١] كلاهما في العام نفسِه- فكان يجأر بالشّكوى؛ وذاك لأنّ النُّحاة -وكان ابن سيرين لا يُخفي بُغضَه لهم- زهِدوه في التّدريس في الجامع[١٥](أ). أمّا يونس بن حبيب -وكان سيبَويه (ت بين عامي ١٦١-١٩٤هـ/ ٧٧٨-٨١٠م)(ب)، والكِسائي (ت ١٨٩هـ/ ٨٠٥م) والفَرّاء (ت ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)، من جُملة طلّابه- فقد درّس النحو في هذا الجامع، حيث أقبل الأدباء على حَلقته الدّراسية، وكذلك الأعراب، الذين تحدّثوا العربية على السّليقة.

كذلك درّس [ابن] بابْشاذ (ت ٤٦٩هـ/ ١٠٧٧م) النحو في جامع عمرو بن العاص بالقاهرة[١٦]. ودرّس علي بن طاهر القَيسي السُّلَمي (ت ٥٠٠هـ/ ١١٠٦م) العربية وعلومَها في الجامع الأُموي بدمشق[١٧]. كما درّس الشّاعر الضّرير الملقّب بـ«البارع» النحو في جامع الإسكندرية، وذكر المحدّث السِّلَفي (ت ٥٧٦هـ/ ١١٨٠م) نُتَفًا من شعره[١٨]. وفي جامع سِنجار، درّس علي السّنجاري النحو واللُّغة، وكان تلميذًا لأبي البركات الأنباري النحوي (ت ٥٧٧هـ/ ١١٨١م)، وللُّغوي ابن العَصّار (ت ٥٧٦هـ/ ١١٨٠م)[١٩].

كما درّس ابن الشّجري (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٨م) -وكان نائبًا لنقيب الطّالبيّين- النحو في المكان نفسه الذي كان العالم المرموق ثعلب (٢٠٠-٢٩١هـ/ ٨١٥-٩٠٤م) يعقد فيه حَلقته الدّراسية في جامع المنصور ببغداد[٢٠]. وكانت لابن الماسح (ت ٥٦٢هـ/ ١١٦٧م) حَلقة في الجامع الأُموي بدمشق، درّس فيها القرآن والتّفسير والنحو والفقه، ولا سيّما الفرائض (علم المواريث)[٢١]. كما درّس الواسطي -الفقيه والنحوي- النحو في جامع حَلَب، بعد أن درّس الفقة في مدرسة الحلاويّين للحنفية،

(أ) نقل القِفطي قول ابن سيرين: «لقد بغّض إلينا هؤلاء [يعني النُّحاة] المسجد»، انظر: إنباه الرّواة، ٢: ١٠٦. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب أنّ سيبَويه توفّي عام (١٨٠هـ/ ٧٩٦م). (المترجم)

كما ارتزق من مدح أعيان المدينة بشعره[٢٢]. ودرّس السّخاوي المصري (ت ٦٣٤هـ/ ١٢٤٥م) -وكان تلميذًا للقاسم بن فِرُّوح الشّاطبي (ت ٥٩٠هـ/ ١١٩٤م) وصاحبًا له- النحو في الجامع الأموي بدمشق[٢٣]. كما درّس الحسين بن حُميد الحَمَوي المَعرّي القرآن والنحو في جامع عمرو بن العاص بالقاهرة[٢٤].

اقتصرت الأمثلة المذكورة آنفًا على النحو بوصفه أحد الموادّ التي دُرّست آنئذ، بيد أنّ النحو كان يعني عادة فنونًا أدبية أخرى كذلك، تمامًا مثلما كان لقب النحوي -في كثير من الحالاتِ- لقبًا أُطلق على المترسّل[أ].

وذكر المقدسي -العالِم الجغرافي الأديبُ- متحدّثًا عن جوامع القاهرة في القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي ما نصُّه:

«وبين العِشاءين جامِعُهم مغتصٌّ بحَلَق الفقهاء وأئمّة القُرّاء وأهل الأدب والحِكمة. وذخلتُها مع جماعة من المقادسة، فربما جَلَسنا نتحدّث فنَسمَع النّداء من الوجهَين دَوّروا وجُوهَكم إلى المَجلس، فنَنظر فإذا نحن بين مجلسَين. على هذا جميع المَساجِد، وعَددت فيه مِئة وعشرة مجالس ...»[٢٥].

ورحَل جودي بن عثمان النحوي (ت ١٩٨هـ/ ٨١٤م) إلى المشرق ودرّس على الكِسائي والفَرّاء. ولمّا عاد إلى مسقط رأسِه / بالأندلس جلَب معه كتاب الكِسائي في [٥٢]
النحو، واستقرّ في قُرطبة ودرّس النحو في جامِعِها[٢٦]. وفي البصرة، كان أبو حاتم السِّجِستاني (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)، يؤمُّ النّاس في الجامع للصّلاة، كما درّس هناك، وقرأ الكُتب من على المنبر، وكان يقرأ بصوت جَهوري أشعار نفر من الشُّعراء، كما كان هو نفسه شاعرًا وعَروضيًّا[٢٧]. ورأى السِّلَفيُّ الحَريريَّ (ت ٥١٦هـ/ ١١٢٢م) -صاحب المقامات التي عُرِفت باسمِه- يُدرِّس مقاماته التي طبقَت شهرتُها الآفاق في جامع البصرة[٢٨]. كما درّس الجَواليقي، ثـمّ ولدُه من بعدِه، النحو في جامع القَصر ببغداد[٢٩]. وأجرى صلاح الدِّين الأيوبي (حُكمه: ٥٦٤-٥٨٩هـ/ ١١٦٩-١١٩٣م)

(أ) المترسِّل اسم فاعل من الفعل الرباعي «ترسَّل»، وهو الأديب صاحب الرّسائل الذي عُرِف بكتابتها وبرع في إنشائها. (المترجم)

راتبًا شهريًا على البلطي (ت ٥٩٩هـ/ ١٢٠٢م) نظير تدريس الأخير في أحد جوامع القاهرة، وكان البلطي عالمًا في النحو والعروض[٣٠]. كما درّس الزواوي النحوي (ت ٦٢٨هـ/ ١٢٣١م) -وكان عالمًا مبرزًا في عصره في النحو واللغة- الأدب في الجامع العتيق [جامع عمرو بن العاص] في القاهرة، واستدعاه الملك الكامل (حكمه: ٦١٥-٦٣٥هـ/ ١٢١٨-١٢٣٨م) إلى القاهرة ليدرّس النحو بها[٣١]. ودرّس شهاب الدين الشوّاء (ت ٦٣٥هـ/ ١٢٣٧م) -وكان عالمًا وشاعرًا مُجيدًا- العروض والقوافي في جامع حَلَب، حيث جرت عادته بالتدريس في أثناء المشي في صحن الجامع، كما جرت بذلك عادتُه في جامع دمشق[٣٢]. وروى ابن خلّكان (ت ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م) خبر ذهابه إلى حَلَب لدراسة «العلم الشريف» -يعني الأدب- ووصوله إلى هناك في مستهلّ عام (٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م)، حيث كان ابن الصائغ (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م) هو شيخ الجماعة في الأدب. وكان يُدرّس في الجامع بعد صلاة العصر، وفي المدرسة الرّواجية بين العِشاءين. وكان من بين تلاميذه ومريديه مجموعة من الطلّاب -كانوا في عِداد العلماء- وقد اعتادوا حضور دروسه، وقراءته (الإقراء) على الطلّاب[٣٣].

ثالثًا: المسجد

إلى جانب وظيفة المسجد بوصفه مؤسسة لتدريس العلوم الإسلامية، كُرّس المسجد أيضًا لتدريس الأدب، فدُرّست علوم النحو واللُّغة والشعر والتاريخ والأنساب وغيرها من صُنوف الأدب في المساجد، الصّغيرة منها والكبيرة على حدّ سواء منذ عصر صدر الإسلام. فقد قيل: إنّ شاعر النّبي [ﷺ] حسّان بن ثابت (ت نحو ٤٠هـ/ ٦٦١م)، قد أنشد الشّعر في المسجد النّبوي، ولم يُنكر النّبي [ﷺ] عليه شيئًا من ذلك[٣٤]. وألقى النحوي الفرّاء دروسه في مسجده الذي كان على مقرُبة من منزله[٣٥]. كما درّس هانئ [ابن المنذر] الحديث في مسجده، ثمّ درّس فيه من بعده حَفيدُه النحوي عبد الله بن محمّد (ت ٢٣٦هـ/ ٨٥٠-٨٥١م) -وكان تلميذًا للأخفَش- الأدب[٣٦]. وكذلك درّس ابن كَيسان (ت ٢٩٩هـ/ ٩١٢م) الأدب في مسجده إلى جانب دُروسه التي ألقاها في العلوم الدّينية، مثل: علوم القرآن

والحديث، وعُرف بالإقبال على طلّابه الفقراء الرّاغبين في العلم إقباله على الأغنياء منهم، لا يفرّق بين أحد منهم قطّ(٣٧).

وفي مسجد الأنباريّين في بغداد، درّس نفطويه (ت ٣٢٣هـ/ ٩٣٥م) السّير والتّاريخ(٣٨). كما درّس أبو بكر الأنباري (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) / في المسجد نفسه، [٥٣] كما كان والده يدرّس هناك أيضًا، فكان أبو بكر يُلقي دروسه في اللّغة والنحو والتّاريخ وتفسير القرآن والشّعر، بينما كان والده يُلقي دروسه، في زاوية أخرى من المسجد في الوقت عينه(٣٩). كما درّس الدّارُوني (ت ٣٤٣هـ/ ٩٥٤-٩٥٥م)(أ) -وكان شديد التّعلّق بأشعار ذي الرُّمّة(٤٠) (ت ١١٧هـ/ ٧٣٥-٧٣٦م) خاصّة- علوم اللّغة والشّعر في أحد المساجد(٤١).

أمّا الحَريري، الأديب المبرّز، فقد درّس الأدب في مسجده(٤٢). وكان محمّد بن إسماعيل -وكان مدرّسًا للأدب- يُدرّس اللّغة والشّعر في المسجد(٤٣)(ب). كما درّس كَيسان الهُجَيمي(ج) النحو والشّعر في أحد المساجد(٤٤). وتحدّث أبو حيّان التّوحيدي (ت بعد عام ٤٠٠/ ١٠٠٩م)، عن مسجد ابن كَيسان (ت ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)(د)، قائلًا: إنّه كانت تُربط أمام منزله مئات الدّوابّ المملوكة لكبار رجال الخليفة وبطانته، فضلًا عن الرّؤساء والكُتّاب وأعيان المدينة الذين أقبلوا على حضور دُروسه(٤٥). ودرّس عبد اللّطيف البغدادي (ت ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م) على وجيه الدّين الواسِطي شروحًا لبعض كُتب النحو في فصل عقده الواسِطي في مسجد الظَّفَرية، ثمّ كان عبد اللّطيف يحضر قراءة الواسِطي على أبي البركات الأنباري(٤٦).

رابعًا: المدرسة

على الرّغم من أنّ الهدف الرّئيس للمدرسة تمثّل في إعداد الفقهاء وتأهيلهم،

(أ) أبو محمّد حسين بن محمّد التّميمي العَنبري، يُعرف بابن أخت العامة. ونسبتُه إلى الدّارون، وهو منزلٌ لهم بالقيروان. (المترجم)

(ب) «مسجد متعة». كذا ذكره الزُّبيدي في طبقات النحويّين واللّغويين. (المترجم)

(ج) أبو سليمان بن المعرّف كَيسان الهُجَيمي. (المترجم)

(د) أبو الحسن محمّد بن أحمد بن إبراهيم بن كَيسان النحوي. (المترجم)

عادة ما كان كتاب وقف المدرسة يتضمَّن النصَّ على تخصيص كُرسي لمدرِّس النحو ضمن هيئة التَّدريس بالمدرسة؛ وذاك لأنَّ علوم اللُّغة وفنون الأدب إنَّما كانت بمنزلة علوم تمهيدية (propaedeutic) للعلوم الدِّينيَّة، بما في ذلك علم الفقه. فعلى سبيل المثال، تضمَّن كتاب وقف المدرسة النِّظامية في بغداد مثل هذا الشَّرط. وكان التِّبريزي (ت ٥٠٢هـ/ ١١٠٩م) -وهو تلميذٌ للشَّاعر أبي العلاء المَعرِّي (ت ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م)، كما كان أستاذًا للجَواليقي- أوَّل نحوي ولغوي درَّس الأدب في المدرسة النِّظامية ببغداد[٤٧]. ثمَّ خلَفه في منصبه الفصيحي (ت ٥١٦هـ/ ١١٢٣م)[٤٨]، فالجواليقي من بعد الأخير[٤٩]. درَّس هؤلاء العلماء، الذين أُشير إليهم إمَّا بالنحوي أو اللُّغوي، فضلًا عن غيرهم أيضًا، الأدب؛ إذ عُدَّ النحو وعلوم اللُّغة حقولًا أساسيَّة فيه. كما قام أولئك العلماء في أثناء اشتغالهم بالتَّدريس في النِّظامية، أو في أماكن أخرى، بالتَّدريس في منازلهم أيضًا، حيث استقبلوا طلَّاب الأدب المنتمين إلى نقابات فقهية أخرى بخلاف نقابة الفقه الشَّافعي[أ].

وعلى الرَّغم من أنَّ الهدف الرَّئيس للمدرسة كان إعداد الفقهاء، فإنها درَّست مختلِف فنون الأدب أيضًا. واعتمادًا على مكانة المعلِّم وتحصيله، كان بوُسع الفقيه أن يُحرزَ شهرة بوصفه فقيهًا ومترسِّلًا، وأن يتفوَّق في دراسة الفقه والمناظَرة، وفي الفنون الأدبية كافة. كما كانت هذه هي حال العالم المشهور عماد الدِّين الكاتب الأصفهاني (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م)[٥٠]، وكان كاتبًا لنور الدِّين زَنكي (حُكمه: ٥٤١-٥٦٩هـ/ ١١٤٦-١١٧٤م)، ثمَّ كاتبًا لصلاح الدِّين لاحقًا، كما كان صَديقًا للقاضي المشهور الفاضل البَيساني (ت ٥٩٦هـ/ ١٢٠٠م) وقَرينًا له[٥١]. كما كان القاضي الفاضل -وهو كاتب صلاح الدِّين ولسانُه النَّاطق باسمه- كاتبًا للرَّسائل قد بلَغ الغاية في الفصاحة والبلاغة، وأنشأ مدرسة في حَي المُعزِّية بالقاهرة لتدريس الفقه[ب]، حيث اشتُرط تدريس / الأدب ثمَّة. وكان أحد الأساتِذة المعيَّنين هناك لتدريس [٥٤]

(أ) وُقِفَت النِّظامية على الطلَّاب الشَّافعية كما قد علمت. (المترجم)

(ب) الإشارة إلى المدرسة الفاضلية التي وقَفها القاضي الفاضل على المالكية والشَّافعية. (المترجم)

الأدب هو العالم الأندلسي الرُّعَيني (ت ٥٩٠هـ/ ١١٩٤م). وكان الرُّعَيني بالقاهرة في أثناء رحلته إلى المشرق قادمًا من مسقط رأسه بالأندلس منتويًا الحجّ، فدرّس الأدب في جامع عمرو بن العاص إبّان مقامه بالقاهرة. ومن ثمّ سعى البَيساني إلى تعينه مدرّسًا للأدب في مدرسة الفقه التي أنشأها[٥٢].

خامسًا: المكتبات

١) المكتبات العامة المستقلة[٥٣]

عُرِفَت المكتبات -على اختلاف أنواعِها- بأسماء: «دار» و«بيت» و«خِزانَة»، مضافة إلى مفردات: «العلم» و«الحِكمَة» و«الكُتب»[٥٤]، وكانت بمنزلة قاعات للقراءة والمطالَعة، وكذلك معاهد للعِلم وأماكن اجتماعات للمناقَشة. وروى ابن خلّكان أنَّ دار العلم في القاهرة كانت مكانًا اعتاد أبو أُسامة [الأزدي] والحافِظ عبد الغني وأبو الحسَن المقرئ (ت ٣٩٩هـ/ ١٠٠٨-١٠٠٩م) الاجتماع فيها، حيث عقَدوا المناظَرات في فنون الأدب على نحو منتظم. والحَظّ أنَّ أول اثنَين من ثلاثتهم، قُتلا بأمر من الحاكم بأمر الله (خلافته: ٣٨٦-٤١١هـ/ ٩٩٦-١٠٢١م)، وذلك عام (٣٩٩هـ/ ١٠٠٨-١٠٠٩م)[٥٥].

كما درّس علي بن طاهر القَيسي السُّلَمي النحوي في الجامع الأُموي بدمشق، ووقَف مكتبَته على حَلقته الدِّراسية هناك[٥٦]. ومن ثمّ يبدو أنَّ الطلّاب قد أفادوا كثيرًا من التّدريس بين جَنبات المكتبات، حيث كان بوُسعِهم الوصول إلى الكُتب؛ لأنَّ الأدب كان حقلًا دراسيًا واسعًا متعدِّد التخصُّصات.

وفي القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي، دوَّن الأديب الجاحِظ (ت عام ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)[٥٧] رسالته المسمّاة رسالة في مدح الكُتب والحثّ على جَمعها[٥٨]. وقد عاصَر الجاحظ الخليفة المأمونَ، وهو الخليفة الذي وصَل نشاط حركة التَّرجمة -من اليونانية إلى العربية- إلى ذُروته في عهده. وأُنشئت المكتبات العامّة وواصَلت ازدهارها على مدار هذا القرن ثُمّ القرن الذي تلاه، وكانت هذه المكتبات مستودَعات لكُتب العلوم التي عرَفها الإسلام آنذاك كافة؛ أعني أقسام المعرفة الرّئيسة الثّلاثة،

وهي: العلوم الإسلامية، والعلوم الدَّخيلة، والأدب. ومن الواضح أنَّ المأمون هو الذي أسَّس أوَّل مكتبة معروفة، وأسماها -على الأرجح- خِزانة الحِكمة، وسرعان ما تأسَّى به آخرون في مختلف مدن العالم الإسلامي، في هذا القرن نفسه، وفي القرن التَّالي أيضًا.

٢) المكتبات الملحقة بالمدارس

أضحَت المكتبات -التي كانت تُؤسَّس في الماضي بوصفها مؤسَّسات مستقلة- جزءًا من المؤسَّسات الوقفية الأخرى بحلول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. والمكتبة الأولى التي نعرفُها من هذا النَّوع هي مكتبة مدرسة مشهَد أبي حنيفة، وكذلك مكتبة المدرسة النِّظامية، وكلتاهما كانتا في بغداد. وعُرفت مكتبة مدرسة مشهد أبي حنيفة باسم دار الكُتب لفترة ما، وأُطلق عليها -أحيانًا- خِزانة الكُتب[٥٩]. أمَّا مكتبة المدرسة النِّظامية، فقد أُطلق عليها اسم دار الكُتب، وحلَّت محلَّ المكتبة المستقلَّة المملوكة للمؤرِّخ الأديب ابن هلال الصَّابئ (ت ٤٨٠هـ/ ١٠٨٨م)[أ]، التي / أسَّسها نحو عام (٤٥٢هـ/ ١٠٦٠م) وأسماها [٥٥] دار الكُتب أيضًا. وكان الصَّابئ قد أنشأ مكتبَه لتحلَّ محلَّ مكتبة سابور بن أردشير المستقلَّة، والتي تأسَّست نحو عام (٣٨١هـ/ ٩٩١م)، وحمَلت اسم مُنشئها[٦٠].

عُقدت حَلقات الأدب في مكتبة كليَّة الفقه بالنِّظامية في بغداد. وهناك، بين أرفُف الكُتب، دُعي النحوي واللُّغوي عبد الله بن مسلم القَيرواني (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) لتدريس الأدب، وربما كان بذلك أوَّل مدرِّس للأدب بالنِّظامية[٦١-ب]. وشغَل معاصرُه يعقوب بن سليمان الإسفراييني (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) -وكان شاعرًا وخطَّاطًا، وصنَّف كتابًا في فلسفة الأخلاقِ- هذا المنصب أيضًا في النِّظامية[٦٢]. ثمَّ خلَفه الأبِيوَردي (ت ٥٠٧هـ/ ١١١٣م)[٦٣]، وكان عالمًا مبرِّزًا في الأنساب، فضلًا عن كونه أديبًا وشاعرًا، وقسَّم ديوانَه إلى أجزاء ثلاثة: النَّجديَّات والعراقيَّات والوجديَّات.

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصَّواب: هلال بن المحسِّن الصَّابئ. (المترجم)

(ب) الحظْ أن مقدسي سبق أن ذكر التِّبريزي بوصفه أوَّل مدرِّس للأدب بنظاميَّة بغداد. انظر: ص ١٩٩ فيما تقدَّم. (المترجم)

وتنتشر مخطوطات ديوانه في مكتبات: الوطنية بباريس، ولندن، وبرلين، والإسكوريال (Escurial) بإسبانيا، فضلًا عن غيرها من دور حفظ المخطوطات.

كان الأبيوَردي متضلّعًا في دراسة الأدب، كما أرّخ لأبيوَرد والكوفة (وكانت مسقط رأسه) ونسا وجَزبان، فضلًا عن مدن أخرى بالمنطقة[64]. وتعاقب على منصب مدرّس الأدب بمكتبة النّظامية بعد هذا الشّاعر عددٌ كبيرٌ من الأدباء المبرّزين، ومن بينهم التّبريزي والفصيحي والجَواليقي الذين ورَد ذكرهم آنفًا، ناهيك عن ابن الشّجري، وعلي بن أحمد بن بكري (ت ٥٧٥هـ/ ١١٨٠م)، والأنباري، والواسِطي وغيرهم.

درَس التّبريزي[65] الأدب على [أبي العَلاء] المَعرّي وغيره، كما درَس علوم الحديث على سُلَيم الرّازي في صُور. وبعد أن اشتَغل بالتّدريس في مصر، عاد إلى بغداد وشغَل منصب أستاذ الأدب وخازن دار الكُتب بالمكتبة النّظامية. وكانت أكثر مصنّفاته شروحًا، ثلاثة منها (أعني: الكبير والأوسط والصّغير) لديوان الحماسة لأبي تمّام. بينما خصّص شروحًا أُخر لقصائد منتخبات عائدة إلى مختلف القبائل العربية، وهي المسمّاة بـ المفضّليّات، وهي تلك التي جمَعها المفضَّل الضّبّي (ت ١٦٨هـ/ ٧٨٤م)، وديوان المتنبّي، وسِقط الزّند للمَعرّي، والمعلّقات السّبع المشهورة للشُّعراء العرب قبل الإسلام. كما صنّف كتابه إعراب القرآن، وكتابًا آخر هو العَروض والقوافي. وكان نحويًّا ولُغويًّا ذا قدم راسخة في الأدب. وكان موهوبٌ الجَواليقي من بين أنبه تلامذته، وهو الذي شغَل لاحقًا الكرسي الذي كان أستاذُه يشغَله من قَبل.

خلَف الفصيحيُّ التّبريزيَّ في منصبه خازنًا لدار الكُتب في النّظامية، وكان الفصيحي تلميذًا للأديب البليغ النّاقد عبد القاهر الجُرجاني (ت ٤٧١هـ/ ١٠٧٨م). وكان الفصيحي نحويًّا مبرّزًا في أيامه، وكان من بين تلامذته الحسَن بن صافي (ت ٥٦٨هـ/ ١١٧٣م)، وهو الملقّب بـ «ملك النُّحاة»[66]، كما كان من بينهم الشّاعر المعروف بـ حَيْص بَيْص (ت ٥٧٤هـ/ ١١٧٨م)[67]. وبيّن الأنباري سبب تلقيب النّاس له بـ «الفصيحي»، فنُسب لذلك اللّقب بسبب اعتياده شرح كتاب الفصيح لثعلب[68].

عُرِف الجَواليقي[٦٩] بصُحبة أستاذِه التبريزي -ويكافئ معنى الصّاحب في العربية (Fellow-disciple) في الإنجليزية، وهو في اللاتينية (*Socius*)- إذ ناهزت فترة صُحبَته له نحو سبعة عشر عامًا. وخلَف الجَواليقيُّ الفصيحيَّ مدرِّسًا للأدب في مكتبة المدرسة النِّظامية، لمّا طُرِد الأخير من المدرسة في أعقاب / اتّهامه [٥٦] بالتشيُّع. وصنَّف اللُّغوي الكبير الجَواليقي، شرحًا على كتاب أدب الكاتب لـ ابن قُتيبة، وهو الكتاب الذي طبقت شهرتُه الآفاق، وذكَره ابن خلدون بوصفه أحَد الكُتب الأربعة الرّئيسة التي لا يسع الكُتّاب العاملين في الدّواوين الاستغناء عنها مراجِعَ لهم. كما صنَّف الجَواليقي كتابه المسمّى المعرَّب، الذي تناول فيه الكلمات المعرَّبة التي اقترضتها العربية من الفارسيّة. كما صنَّف كتابه المسمّى التّكمِلة على دُرّة الغوّاص، ودُرّة الغَوّاص من تصنيف الحريري، وهو كتابٌ تناول ما يلحَن فيه العوامُّ، أي: (*Vitia orationis*) باللاتينية. وكان من بين طلّابه في الحديث وعلومه العالم المشهور المتفنِّن ابن الجَوزي الذي درَس كتاب غريب الحديث على الجَواليقي خاصّة.

ناب ابن الشّجري[٧٠] عن والده نقيبًا للطّالبيِّين بحي الكَرخ، الواقع في الجانب الغربي من بغداد. وكان ابن الشّجري تلميذًا للتّبريزي وللشّريف العلوي والنحوي ابن طَباطَبا. وعُمِّر ابن الشّجري حتى تصدَّر النُّحاة في زمانه، ودرَّس الأدب مدّة سبعين عامًا. وذكَر السّمعاني (ت ٥٦٢هـ/ ١١٦٧م) أنّه درَس الشّعر على يده في المدرسة النِّظامية ببغداد[٧١]. وعدّه تلميذُه الأنباري أكثر علماء النحو دراية، وآخِر سلسلة العلماء العِظام الذين عرَفهم ببغداد[٧٢](أ).

واحتلَّ العالمان المتعاصران: ابن الشّجري والجَواليقي الصَّدارة في حقول علم اللُّغة الرئيسة، فكان الجَواليقي إمام علماء اللغة، بينما كان ابن الشّجري إمام علماء النحو. ومن بين تصانيف الأخير: شرح التَّصريف الملوكي لابن جِنّي، ومعجمُ أسماء: ما اتفق لفظه واختلف معناه، وكتاب الحماسة، أراد أن يُضاهي به كتاب

(أ) قال الأنباري: «كان الشّريف ابن الشّجري أنحى من رأينا من علماء العربية، وآخر من شاهدنا من حُذّاقهم وأكابرهم». (المترجم)

الحماسة لأبي تمام. ومختارات ابن الشَّجري من الشِّعر الجاهلي[٧٣]. إلّا أنّ أهمّ أعماله، وأكثرها إثارة للاهتمام -كما اتّفق على ذلك من كان لهم عناية بالترجمة له- هو كتابه المسمّى الأمالي. أملى ابن الشَّجري هذا الكتاب في أربعة وثمانين مجلسًا، في مختلف فنون الأدب، وكرّس مجلس الإملاء الأخير لشِعر المتنبّي خاصّة، فأفاد من شروحات أسلافه لشِعر المتنبّي، وأضاف إليها خُلاصاته وتأويلاته، وجعل من هذا المجلس تتمّة ملائمة لمصنّفه الكبير[٧٤].

وصنّف ابن الخشّاب (ت ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م) كتابًا نقد فيه هذا العمل، وقيل: إنّ ما حمّل ابن الخشّاب على ذلك هو رفض ابن الشَّجري قراءة كتابه الأمالي عليه. ومن ثمّ لم يُجز ابن الخشّاب برواية أمالي ابن الشَّجري. وعلى أية حال فقد ردّ ابن الشَّجري على نقدات ابن الخشّاب له بكتيّب أسماه الانتصار[٧٥].

ولسنا نعرف إلّا أقلّ القليل عن علي بن أحمد بن بكري[٧٦]، الذي كان تلميذًا للجواليقي وابن الشَّجري في اللُّغة والنحو على التّرتيب. بيد أنّ ابن بكري شغَل منصب خازن دار الكُتب بالنّظامية لفترة ما غير معلومة لنا. عُرف ابن بكري بجودة خطّه، ونَسَخ عددًا كبيرًا من المصنّفات في الأدب، وربما أثرى -بنشاطه هذا- مجموعة الكُتب التي اقتنتها مكتبة المدرسة النّظامية[٧٧]. وأمّا معاصره أبو البركات الأنباري[٧٨]، فكان تلميذًا للجَواليقي وابن الشَّجري، وكان -على النّقيض من ابن بكري- من أكثر علماء اللُّغة شهرة في عصره. ومن بين مصنّفاته
[٥٧] كتاب نُزهَة الألبّاء وهو في تراجم الأدباء منذ البَدء حتى أيّامه. / ومن بين أعماله المهمّة الأخرى في النحو واللُّغة تلك التي حاكَت أدبيّات الفقهاء ولا سيّما الجدل في أصول الفقه والخلاف[٧٩(أ)]. ودرَس على يده عددٌ من الطلّاب النّابهين، كان بعضهم معروفًا لابن خلّكان صاحب التّراجم[٨٠]. وقد غلَب الزُّهد على الأنباري في سني عُمره الأخيرة. وعلى هذا النحو، لدينا في بعض مصنّفات الأنباري أمثلة مثيرة للفضول حول تأثير المدرسيّة (Scholasticism) على مصنّفات الأدباء، ولكن لم يكن ذلك التّأثير تأثيرًا من طرف واحد، كما سنرى ذلك مستأنفًا.

(أ) يعني كتابي الأنباري: الإغراب في جَدل الإعراب، والإنصاف في مسائل الخلاف. (المترجم)

٣) الأثر الأدبي للمكتبة على المدرسة

كانت المكتبات مراكز للدراسات الأدبية، ولم تفقد المكتبات دورها هذا حتى عندما ألحقت بمدارس الفقه. وكانت المدرسة النظامية ببغداد، والمدرسة الفاضلية بالقاهرة من بين هذه المدارس فضلًا عن غيرهما. ومهما تميَّزت المدرسة في تدريس الأدب، فقد تخرَّج طلَّاب هذه الكليات بوصفهم فقهاء. ولا ينتابنا أدنى شكٍّ في أنَّ عددًا من الطلَّاب قد انجذبوا إلى مدارس الفقه؛ سعيًا للإفادة من دخلها الذي كان الوقف يُدرُّه عليها. بل بوسعنا أن نتفهَّم الظُّروف التي حاد فيها أولئك الذين كانوا يرغبون منذ البدء في دراسة الفقه، عن التَّركيز على دراسة الفقه، ومالوا إلى الاشتغال بالأدب وفنونه، تأثُّرًا منهم بمدرِّس الأدب الذي ربما تجاوزت شهرتُه شهرة زَميله مدرِّس الفقه.

وعلى الرَّغم من أنَّ الخرِّيج الشَّابَّ كان يتخرَّج في المدرسة فقيهًا، فإنَّ ذلك العالم الشَّابَّ كان بوسعه أن يتمتَّع بشهرة أكبر في حقل الأدب. لقد كانت هذه بالتَّأكيد هي الحال مع عدد كبير من الأدباء. فلدينا -على سبيل المثال- الأنباري وابن الشَّجري والعماد الكاتب الأصفهاني كاتب صلاح الدِّين، وعبد اللَّطيف البغدادي طبيب صلاح الدِّين أيضًا، وكلُّهم كانوا معدودين من جُملة الفقهاء، فضلًا عن كونهم أدباء. وبالنَّظر إلى تعاقب العلماء الذين عُيِّنوا خزنة للكُتب في المكتبات، ومدرِّسين للأدب في النِّظامية، بدءًا من التِّبريزي، يسهُل علينا إدراك أنَّ مدرِّسي الأدب كانوا يتفوَّقون على زُملائهم من مدرِّسي الفقه. فنادرًا ما بزَّ مدرِّس الفقه في المدرسة فقيهًا مثل أبي إسحاق الشِّيرازي -أوَّل مدرِّس للفقه بالمدرسة- أو الغزَّالي الذي ترك التَّدريس بالمدرسة في عام (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م). لقد عكس نجاح العلماء في الأدب وشُهرتُهم فيه شهرة مدرستهم وهيبتها، ومن ثمَّ كان هذا دافعًا للبحث عن أفضل المرشَّحين لتدريس الأدب بالمدرسة.

٤) خازن الكتب مدرِّس للأدب

أُشير بالفعل إلى خازن الكُتب في كتاب وقف المدرسة النِّظامية؛ إذ نُصَّ فيه على أن يكون مدرِّس الفقه، والواعظ وخازن دار الكُتب بالمدرسة شافعية في الفقه وفي أصول الفقه كذلك. ولكن ذُكر أيضًا عضوان آخران من أعضاء هيئة

[١٩٨] التدريس لم يخضعا لهذا القيد، وهما: المقرئ والنحوي(٨١). / وبالنظر إلى أنَّ خازن الكُتُب كان بوسعه أيضًا تدريس النحو، كما اتضح لنا في حالة القيرواني الذي دُعي لتدريس النحو وعلوم اللُّغة في دار الكُتُب بالمدرسة النِّظامية في بغداد(٨٢)، فيبدو أنَّ الشرط النّاصّ على أن يكون المعيَّن شافعيًا كان يُطبَّق على النحوي حال تعيينه خازنًا لدار الكُتُب بالمدرسة فحسب. فإن كان هذا الاستنتاج صحيحًا، فقد كان الجواليقي -وقد علمت أنه كان حنبلي المذهب- مدرّسًا للنحو في النِّظامية، ولم يُولَّ أمر خزانة دار الكُتُب قطُّ. وربما تضمَّن العرضان اللذان عُرضا -في وقت ما- على العُكبَري (ت ٦١٦هـ/ ١٢١٩م) -وكان حنبلي المذهب- وعلى الواسطي -وكان حنبليًا تحوّل إلى المذهب الحنفي- التّعيين في وظيفة خازن دار الكُتُب بالمدرسة، ومن ثمّ فقد اشتُرط عليهما أن يتحوّلا إلى المذهب الشّافعي مسبقًا. وعلى هذا النحو يبدو لنا أنَّ وظائف النحوي وخازن دار الكُتُب كانت متداخِلة، فكان كلاهما ينتمي إلى حقل الدّراسات الأدبية.

كان العُكبَري(٨٣) آنف الذِّكر -الذي رفض عرضَ المدرسة النِّظامية- أعظم علماء اللُّغة في زمانه، ووُصف بأنّه كان عالمًا متقِنًا لعلوم القرآن والفقه واللُّغة والنحو والعَروض والفرائض والحساب، إضافة إلى الفقه على المذهب الحنبلي، والخلاف في الفقه، وألّف وصنّف في هذه الحقول كافة. كما صنّف شرحًا لـ ديوان المتنبّي، وشرحًا لـ خُطب ابن نُباتة(أ)، وشرحًا لـ مقامات الحريري. وكان العُكبَري ضَريرًا، بدأ مسيرتَه العلمية معيدًا عند الفقيه والعالم المتفنّن ابن الجَوزي. وروى العُكبَري أنه كاد أن يُولّى منصب مدرِّس الأدب في النِّظامية بقوله:

> «جاء إليّ جماعة من الشّافعية وقالوا: "انتقِل إلى مذهبِنا ونُعطيكَ تدريس النحو واللُّغة بالنِّظامية". فقلتُ: "لو أقمتُموني وصَبَبتُم الذَّهب عليَّ حتى وارَيتُموني، ما رجعت عن مذهبي"»(٨٤).

(أ) شرح الخُطب النُّباتية، كذا ذكره ياقوت الحَمَوي، انظر: معجَم الأدباء (نشرة إحسان عبّاس)، ٤: ١٥١٦. (المترجم)

وعلى النَّقيض من ذلك تمامًا قَبِل النحوي وجيه الدِّين الواسطي هذا الشَّرط راضيًا منصاعًا، ومن ثمَّ تحوَّل إلى المذهب الشَّافعي. فهَجاه أحد تلامذته على تقلُّبه في المذاهب، قائلًا: [الطَّويل]

ومَن مبلغٌ عنِّي الوجيهَ رسالةً … وإن كان لا تُجدي لدَيه الرَّسائلُ
تَمذهبت للنُّعمان بعد ابن حنبل … وذلكَ لَمَّا أعوزَتكَ المآكِلُ
وما اخترت رأي الشَّافعي ديانَة … ولكنَّما تهوى الذي هُو حاصلُ
وعمَّا قليل أنت لا شكَّ صائرٌ … إلى مالكٍ فافطَن لمَا أنا قائلُ![٨٥]

كان الواسطي ضَريرًا -مثلَه في ذلك مثل معاصِره العُكبَري- ودرَس على ابن الخشَّاب، ثمَّ لازَم الأديب الأنباري. ودرَس الأدب في واسِط -وكانت مسقط رأسِه- قبل أن يرِد بغداد ويدرُس على هذين الشَّيخَين. وكان -في الأخير- / [٥٩] معدودًا واحدًا من أفضل المعلِّمين في عصره، وكان صَبرُه على طلَّابه مضرب المثل بين النَّاس. وكان عبد اللَّطيف البغدادي -الأديب والطَّبيب والمؤرِّخ- من أشهر تلامذته[٨٦]، وكذلك كان ياقوت [الحَمَوي] صاحب كتاب تراجم الأدباء الكبير المسمَّى إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (والذي أفدت منه على نحو واسع في هذه الصَّفحات).

أنشأ الطَّبيب فخر الدين المارديني (ت ٥٩٤هـ/ ١١٩٨م) مكتبته وقفًا على المشهَد الذي أسَّسه الأمير حسام الدِّين الأرتُقي (حُكمه: ٥١٦-٥٤٧هـ/ ١١٢٢-١١٥٢م)[أ] بماردين. وتألَّفت مكتبتُه من نُسَخ كُتبه التي درَسها وصحَّحَها على أساتذته بنفسِه. كما أوقف الأمير حسام الدِّين -بدوره- وكان أديبًا، مكتبتَه الخاصَّة -وكان قوامُها كُتب الفلسفة- على مدرسة ذلك المَشهَد نفسِه[٨٧].

ووقَف الأديب المعروف القاضي الفاضل -وزير صلاح الدِّين وكاتبه- المدرسة الفاضلية، على الفقهاء الشَّافعية والمالكية في القرن السَّادس الهجري/ الثَّاني عشَر

(أ) يعني حُسام الدِّين تيمورتاش بن نجم الدِّين إيلغازي بن أرتُق. (المترجم)

الميلادي في القاهرة، فنُسِبت إليه. وأوقف عليها مكتبة ضخمة، قيل: إنّها بلغت قُرابة مئة ألف كتاب، وكانت قد بادَت وزالت آثارُها بحلول عصر المؤرِّخ المَقريزي (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م). وكانت تلك المكتبة تقع في «قاعة الإقراء»، ولا يُراودُنا الشكُّ قطُّ في تشابُه هذا النّظام المعمول به في المدرسة الفاضلية، مع النّظام المعمول به في النّظامية ببغداد، التي كانت أقدم من الفاضلية تأسيسًا، حيث دُرِّس الأدب في القاعة التي كانت المكتبة تقع فيها، وحيث عمِل خازن دار الكتب مدرِّسًا للأدب[٨٨].

٥) المكتبات الملحَقة بالمؤسسات الأخرى

أُلحِقَت المكتبات أيضًا بالمؤسّسات الدّينية الأخرى. فقد أوقَف النحوي علي بن طاهر القَيسي السُّلَمي -وكان مدرِّسًا في الجامع الأموي بدمشق- مكتبَه الخاصّة على حَلقته الدّراسية بالجامع[٨٩]. وأنشأ أبو المعالي البزّاز (ت ٥٣٩هـ/ ١١٤٤م) خِزانَةً (مكتبة) في رباط للمتصوِّفة، وأوقف كُتُبه عليها[٩٠].

على هذا النحو اندثَرت المكتبات المستقلّة في بغداد منذ منتصَف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي. وظلّت هناك مكتبة عامة مستقلّة وحيدة، أسّسها العالم الحنبلي الأديب ابن المارَستانية (ت ٥٩٩هـ/ ١٢٠٣م) في القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشَرَ الميلادي، لكنّها سَرعان ما أُغلقت، حيث قُبِض على مؤسِّسها وسُجِن متَّهَمًا بالاختلاس. ومن ثمّ بيعَت دار العلم التي كانت له بما حوته من كُتب[٩١]. وظلّت المكتبات تُلحَق بالمسجد وبالمدرسة بوصفها جزءًا من الوقف الخَيري لهذه المؤسّسة أو تلك. وفي تلك المكتبات -إضافة إلى أماكن أخر- دُرِّس النحو وسائر الفنون الأدبية الأخرى. وذكَر القَلقَشَندي (ت ٨٢١هـ/ ١٤١٨م)، في ثنايا حديثه عن المكتبات الإسلامية المستقلّة الكبرى التي أنشأها الخلفاء، كتلك التي أنشأها العبّاسيُّون في بغداد، أو الفاطميُّون في القاهرة، أو الأمويُّون في الأندلس، مشيرًا إلى فُتور همّة الملوك والسّلاطين في

أيامه تجاه إنشاء مثل هذه المكتبات، وقناعتهم بإنشاء المكتبات في المدارس التي أسسوها، حيث مست الحاجة إليها هناك(٩٢).



الفصل الثاني

المؤسسات غير الوقفية: الخاصة والتابعة للدولة

أولًا: المؤسسات الخاصة

[٦٠] / دُرِّس الأدب في المؤسَّسات الوقفية خاصَّة بوصفه تمهيدًا للعلوم الدِّينية، بيد أنَّه كانت هناك أماكن أُخَر جرى فيها تدريس الأدب على نحو أكثر تعمُّقًا من قبل أولئك الذين كرَّسوا أنفسهم لهذا الحقل من الدِّراسات خاصَّة. ولم ينفصل الأدب عن العلوم الدِّينية قطُّ، وما كان ينبغي له أن يفعل في واقع الأمر، كما لم يكن بوسع العلوم الدِّينية أن تنفصل عن الأدب قطُّ. وإلى جانب المتخصِّصين في الأدب، وُجد أولئك الذين تخصَّصوا في العلوم الدِّينية، أو في العلوم الدَّخيلة، بيد أنَّ تحصيلَهم الأدبي كان ملحوظًا. وبعبارة أخرى: وُجد الأدباء المحترفون الذين ارتزقوا من الاشتغال بالأدب، كما وُجِد أيضًا الهُواة الذين كسَبوا عيشَهم من مجالات أُخَر، إلَّا أنَّهم اشتُهروا بين النَّاس بوصفهم أدباء. ومن بين هذا الصِّنف الأخير برز الفقهاء والأطبَّاء خاصَّة.

وقد تناولت أولئك الهُواة الذين تخصَّصوا في الأدب في باب آخر من أبواب هذه الدِّراسة؛ لذا سأقصر حديثي هنا على أماكن اجتماعات الأدباء. وكان من بينها «المجلِس»، وهو الصَّالون الأدبي، ثمَّ الأندية، وهي بمنزلة المعاهد العلمية، ثمَّ المنازل، ثمَّ الأسواقُ، ثمَّ المجالس التي كانت تُعقَد في الأماكن المفتوحة. وفيما يتعلَّق بالأديب المحترِف، كانت المدارس المرتبطة بالسُّلطة الحاكمة وإدارتها أهمَّ هذه الأماكن؛ إذ لعِبت المدارس التَّابعة لقصور الخلفاء والأمراء دورًا مهمًّا، فهي التي دُرِّس فيها أبناء الخلفاء والسَّلاطين والوزراء -وغيرهم من كبار المسئولين في

الإدارة- وأُدِّبوا. كما كانت مدارس الدَّواوين أيضًا مدارس للكُتَّاب، حيث تدرَّب المبتدئون منهم وصقلوا مهاراتهم وتمرَّسوا بالأدب وفنونه من خلال الدِّراسة في أثناء العمل، فقد تدرَّبوا على أيدي كبار الأدباء الذين رأسوا دواوين الدَّولة.

١) مجالس الأدب وأنديته

نُظِّمَت المنتديات الأدبية من قِبل أولئك المفكِّرين الذين كانت لهم عناية بحقول المعرفة التي لم تكن جزءًا من مناهج التَّعليم المؤسَّسي، مثل: الطبّ[أ] والفلسفة والكلام على سبيل المثال. وكان مصطلح «المجلس»[٩٣] -من جملة مصطلحات أخرى- المصطلح القياسي الذي استُعمل مقابلًا لما نعرفه بالإنجليزية بـ «الفصل الدِّراسي» (Classroom). فنَعت الأساتذة في الطبّ فصولهم بـ المجلس العامّ، / أي: [٦١]
جَلسة يحضُرها عددٌ من الطلَّاب. في مقابل تدريسهم لأصحابهم أو طلَّاب الدِّراسات العُليا، والتي نعتوها بـ المجلس الخاصّ. وفيما يتعلَّق بالأدب خاصَّة، استُعمل مصطلح «المجلس» للإشارة إلى حَلقة أو ناد إنساني يُعقَد للأدباء. كما نظَّم الأطبَّاء الأدباء بعضًا من مجالس الأدب، لا سيَّما في مستهلّ أمرها، وكان من بين تلك المجالس التي عقَدها الأطبَّاء المشهورون مجلس الطَّبيب يوحنَّا بن ماسَويه (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م). وقد وصَفه يوسف بن إبراهيم (ت ٢٦٥هـ/ ٨٧٨م)[٩٤] على هذا النحو:

> «كان مجلس يوحنَّا بن ماسَويه أعمر مجلس كُنت أراه بمدينة السَّلام لمتطبِّب أو متكلِّم أو متفلسِف؛ لأنَّه كان يجتمع به كلُّ صِنف من أصناف أهل الأدب»[٩٥].

والحَظُّ -في النصّ المذكور آنفًا- أولئك المتخصِّصين في الحقول المعرفية

(أ) قول مقدسي إنَّ الطبّ كان ضمن العلوم التي لم تكن جزءًا من مناهج التَّعليم المؤسَّسي فيه نظرٌ؛ ذلك أنَّ البيمارستانات (المستشفيات) كانت جزءًا من المؤسَّسات الوقفية، وكانت تلك البيمارستانات بمنزلة كليَّات للطبّ، وفيها درس الطلَّاب الطبَّ ومارسوه عمليًا على أيدي أطبَّاء البيمارستان الذين كانوا أساتذة للطبّ في الوقت نفسه، وأفادوا من ريع الأوقاف المحبوسة عليها. وقد سبق أن أقرَّ مقدسي في الباب الأوَّل بأنَّ الدَّولة سيطرت على منصب رئيس الأطبَّاء لأسباب تعلَّقت بالصِّحة العامَّة، وبالمصلحة كذلك. فكأنَّ القلم قد سبق هنا. (المترجم)

الثلاثة الذين ذُكروا ثمّة، حيث انخرطوا في تنظيم المجالس الأدبية أو الحلقات. وُلد ابن ماسَويه نحو عام (١٦٠هـ/ ٧٧٦م) في جُنديسابور، وهي المدينة التي نشأت بها أقدم مدرسة للطبّ، ثمّ اصطحبه والدُه معه إلى بغداد، وما لبث أن أضحى طبيبًا مشهورًا، وصنّف عددًا من المؤلفات، تُرجم بعضُها إلى اللاتينية، كما عمل مترجمًا للكُتب من اليونانية في خلافة هارون الرّشيد (خلافته: ١٧٠-١٩٣هـ/ ٧٨٦-٨٠٩م) وابنه المأمون، وأرسله المأمون موفدًا إلى الرّوم البيزنطيّين؛ ليجلب الكُتب اليونانية إلى بغداد[٩٦].

وكانت مجالس النُّحاة في بغداد أعمق من حيث طبيعتُها العلمية، حيث اجتمع الأدباء المثقّفون لمناقشة أعمالهم، ومن ثمّ لتعميق المعرفة في حقولهم المختلفة. فعلى سبيل المثال، جمَع مجلسٌ للنحويّين -بين القرنين الثّالث والرّابع الهجريّين/ التّاسع والعاشر الميلاديّين- علماء مثل ابن كَيسان والزّجّاج (ت ٣١١هـ/ ٩٢٣م)[٩٧].

وتحدّث القِفطي -الأديب وصاحب التّراجم- عن الشّاعر الأندلسي سليمان بن الحجّاج (ت ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م)، وعن شعره الذي كان يُنشَد في «أنداء[٩٨] الأدب» في الأندلس[٩٩]. كما كان للخلفاء بطانة أدبية من خواصّهم، حيث اجتمع لديهم أساتذة الأدب. وتحدّث الطبيب الأديب وصاحب التّراجم، ابن أبي أُصَيبِعة (ت ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م)، عن شعر طبيب بلَنسية أبي الحجّاج يوسف بن موراطير، الذي كان أحد المداومين على حضور «مجلس الخاصّة». وكان عالمًا وشاعرًا، ونظَم موشّحًا[أ] للنّاصر؛ أحد ملوك الموحّدين (حكمه: ٥٩٥-٦١١هـ/ ١١٩٩-١٢١٤م)[ب]، كما كانت لهذا الشّاعر حظوة عند أبيه المنصور (حكمه: ٥٨٠-٥٩٥هـ/ ١١٨٤-١١٩٩)[ج][١٠٠].

(أ) الموشّح قصيدة قد اشتُقّ اسمُها من الوشاح؛ وهو رداءٌ يمتاز بزركشته، وترصيعه بالزّخارف وأنواع الجواهر. ولا يلتزم الشّاعر في الموشّح بتقاليد القصيدة التّقليدية، فلا يلتزم بحرًا أو قافية موحّدة، وإنما يتنقّل بين البحور والقوافي، وقد نشأ هذا الفنّ الشّعري في الأندلس. (المترجم)

(ب) الإيماءة إلى محمّد النّاصر ابن يعقوب بن يوسف. (المترجم)

(ج) الإيماءة إلى أبي يوسف ابن يعقوب بن يوسف المنصور. (المترجم)

وكان مجلس يعقوب بن كِلِّس (ت ٣٨٠هـ/ ٩٩١م) -وزير الخليفة الفاطمي العزيز بالله (خلافته: ٣٦٥ - ٣٨٦هـ/ ٩٧٥-٩٩٦م)- واحدًا من أبرز المجالس في هذه الحقبة. وكان يعقوب يهوديًا اعتنق الإسلام، وصنّف أعمالًا قرأها على أهل مجلسه في اجتماعات الجُمعة التي اعتاد عقدها في قصره المنيف. وقد حضر هذه المجالس عِلية القضاة والفقهاء والمفسّرين والنحويين والأدباء والعلماء المشتَغِلين بالعلوم الدّينية الأخرى. فإذا فرَغوا من القراءات والمناقَشات، مدَح المادحون / [٦٢] الوزير بشِعرهم. وكان لدى يعقوب خطّاطون مختصُّون بنَسخ المصاحف، ونُسّاخ ينسَخون الكُتب في حقول الأدب والدّين والطبّ، ثمّ يجمَعون ما كتَبوه ويشكُلون المصاحف وينقُطونها. وكان ابن كِلِّس سخيّ اليد، يغدِق على العلماء بالعطاء، بل إنّه شيّد مسجدًا في قصره لرفَاهتهم[١٠١].

كما كان لدى ابن هُبَيرة (ت ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م) -الوزير الحنبلي للخليفة العبّاسي النّاصر (خلافته: ٥٧٥-٦٢٢هـ/ ١١٨٠-١٢٢٥م)- مجلسًا مفتوحًا أمام المثقّفين في علوم الأدب والدّين[١٠٢]. وكان الطّبيب الأديب أبو جَعفر الذّهبي (ت ٦٠٠هـ/ ١٢٠٤م) من رُوّاد هذا المجلس، حيث أُثيرت قضايا الأدب ونوقشت ثمّة[١٠٣].

وروى ابن خَلّكان عن صداقته مع الشّاعر والعالم شهاب الدّين الشّوّاء، وعن اللّقاءات التي جمعتهما معًا في مجالس الأدب في حَلَب -وكانت مدينة مزدهرة، تعجّ بالنّشاط الأدبي- كما ذكَر المجالس التي ناقَشوا فيها الأدب وقضاياه ووصَفها بقوله: «مجالس نتذاكَر فيها الأدب». وفي إحدى تلك المجالس أنشدَه الشّوّاء (ت ٦٣٥هـ/ ١٢٣٧م) آخر قصائده[١٠٤]. وقد تعرّض رينهارت دوزي (R. Dozy) للمَجالس الأدبية في المغرب، وفسّر كلمة «الأُنس» العربية باللّهو (Entertainment) والاسترخاء (Relaxation)، وعرّف دوزي «مجلس الأُنس»، أو «الأُنس» فحَسب، بمعنى «اجتماع الأكابر بخواصّهم من أهل الأدب، حيث تذاكَروا في الأدب وقضاياه في أثناء معاقرتهم الخمرَ»[١٠٥].

٢) المنازل

كثيرًا ما استُخدمت المنازلُ أماكنَ للتّعليم، ولا سيّما عندما افتُقِر إلى مؤسّسة

تعليمية معنية بحقل معيَّن، فاستُعيض عنها بالمنازل. كما استُخدمت المنازل للتدريس من قِبل المفكِّرين الذين كانت مجالات اختصاصاتهم جزءًا من التعليم المؤسَّسي، ولكنهم لم يحظَوا بمناصب تعليمية. كما استخدم الأطبّاء منازلَهم للتدريس على نطاق واسع، ولم يُدرِّسوا فيها الطبَّ، الذي عادة ما درَّسوه في المستشفيات[أ]، بل درَّسوا فيها الفلسفة والعلوم الدَّخيلة الأخرى. كما استُخدمت المنازل لعَقد المجالس المنتظِمة، أو المنتديات (الأندية) الأدبية.

قال ابن تُوفيل الطَّيب (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٣م) لسيِّده أحمد بن طُولون (ت ٢٧٠هـ/ ٨٨٤م) -وهو مؤسِّس الدَّولة الطُّولونية-: «لي ولدٌ قد علَّمتُه وخرَّجتُه»[١٠٦]، أي جعلتُه يُتقن فنون الأدب. وقيل: إنَّ النحوي الأديب النَّحاس (ت ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م) لم يُفوِّت مجلسًا واحدًا من المجالس التي عُقدت يوم الجُمعة في منزل المتكلِّم والفقيه والأديب ابن الحدَّاد (٢١٩-٣٠٢هـ/ ٨٣٤-٩١٥م)، حيث تدارسوا الخلاف في الفقه فيها «على طريقة النحويِّين»[١٠٧]، وهذا يعني أنَّ المناقَشات الفقهية دارت حول التَّحليل النحوي للنُّصوص التي كانت تُناقَش ثمَّة.

وارتحل هارون بن محمَّد (ت ٣٣٥هـ/ ٩٤٧م)، وكان ينحدر من ذُرِّيَّة ملوك عُمان، إلى بغداد في عام (٣٠٥هـ/ ٩١٧-٩١٨م)، حيث نال حظوة كبيرة عند الحاكم. وتفوَّق في حقول الدِّراسات الأدبية والدِّينية، وجعل من منزله مركزًا علميًّا جمعَ العلماء من جميع حقول المعرفة المعروفة آنذاك[١٠٨]. ولمَّا عاد الزَّباحي (ت ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م)[ب] إلى الأندلس قادمًا من مصر، حيث درَس الكتاب لسيبَويه على النحوي / النَّحاس، استقرَّ في قُرطبة، ودرَّس الأدب في منزله، فأقبل الطلَّاب عليه للدِّراسة[١٠٩]. [٦٣]

وروى الجُوزجاني -وكان تلميذًا للفيلسوف ابن سينا -باللَّاتينية (Avicenna)- (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) نبأ عقد ابن سينا دُروسَه اللَّيلية في الفلسفة والطبِّ في منزله.

(أ) الحَظ هنا أنَّ مقدسي سبق أن وصف الطبَّ بأنه لم يكن جزءًا من مناهج العلوم المؤسَّسية، أي تلك التي كان لها مؤسَّسات وقفية تُدرَّس بها. انظر ما تقدَّم، ص ٢١٢. (المترجم)

(ب) محمَّد بن يحيى بن عبد السَّلام الأزدي الأندلسي النحوي الملقَّب بالزَّباحي. (المترجم)

وكان الجُوزجاني يقرأ رسالة الأستاذ المسمّاة الشّفاء في الفلسفة، بينما كان ينبغي على طالب آخر أن يقرأ كتاب القانون، وهو كتابٌ في الطبّ، على الطلّاب الحاضرين. وكان الطّعام والشّراب يُقدّمان للحاضرين بعد انتهاء الدّرس، ثمّ يشرع المغنّون في الغناء ترفيهًا عنهم. وأوضح الجُوزجاني سبب عقد ابن سينا دروسه ليلًا، وذاك بسبب ضيق وقته نهارًا، حيث أنفق ابن سينا أكثر النّهار في خدمة الأمير[١١٠].

ودرّس الشّاعر الشّامي الأديب [أبو العلاء] المَعرّي في منزله الكائن بمَسقط رأسه في المَعرّة[أ]، حيث تقاطر عليه الطلّاب قادمين من جميع أرجاء العالم الإسلامي. وكان المَعرّي يعتذر للطلّاب الفقراء، بأنه لا يجد ما يكفي من المال ليُعينَهم على النّفقة[١١١]. وقيل: إنّ أحد تلامذته -وهو الأبهري- أضحَى صاحبًا له، ودرّس عليه «جميع فنون الأدب»[١١٢]. كان المَعرّي يدعو نفسه «رهين المَحبِسَين»؛ مَحبِسٌ لكونه ضريرًا، ومَحبِسٌ آخر لأنه اعتادَ لزوم بيته[١١٣]. وكان بو جَعفرك (ت ٥٤٤هـ/ ١١٥٠م)[ب] عالمًا آخر اعتكَف بمنزله في نيسابور، لا يبرحُه إلّا للذّهاب إلى المسجد، حيث كان إمام ذلك المسجد. وعلى الرّغم من أنه لم يعتَد زيارة أحد من النّاس، كان بيتُه مفتوحًا للطلّاب ممن كان يرغب في الأخذ عنه. وكان بو جَعفرك عالمًا في علوم القرآن ومفسّرًا ونحويًّا ولُغويًّا، انتشرَت أعمالُه في هذه الحقول على نطاق واسع، كما علمنا أنّ عددًا من طلّابه قد حالَفهم التّوفيق في حياتهم العملية[١١٤].

٣) أسواق الكتب

كانت أسواق الكتب بمنزلة أندية للنّشاط الأدبي. وروى القِفطي عن الأديب الورّاق عبد الله الأزدي (ت بعد ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م)، الذي كان دُكّانُه في بغداد قِبلة للأدباء، حيث تناقشوا وتجادلوا هناك بـ«ما لا يحصُل في غيره من أندية الأدب». وكان الأزدي خطّاطًا مشهورًا، نسخ عددًا كبيرًا من الكُتب في مختلِف موضوعات

(أ) يعني «معرّة النّعمان»، وهي بلدة تقع جنوب إدلب بين حَماة وحَلَب. (المترجم)

(ب) أحمد بن علي بن أبي جعفر محمّد بن أبي صالح البيهقي. (المترجم)

الأدب. وروى القِفطي نبأ ظفَره ببعض هذه الكُتب وضمّها إلى مكتبته، وسمّى منها كتاب **الأمثال** لأبي عُبَيد [القاسِم بن سَلام] (ت ٢٢٤هـ/ ٨٣٨م)، الذي حقّقه الأزدي، قال القِفطي: «فرأيت من الإتقان والتّحقيق ما لا شاهدتُه لغيره». كما حدّث القِفطي أيضًا عن تكالُب النّاس على البحث عن الكُتب التي نسَخها الأزدي بخطّ يده وجَمعها، وذكر أنّها كانت تُباع بأثمان باهظة في حياة الأزدي نفسه نحو عام (٢٣٠هـ/ ٨٤٥م)، وظلّت كذلك حتى أيام القِفطي نحو عام (٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م)[١١٥].

٤) الأماكن المفتوحة

كما درّس الأدباء أيضًا في الأماكن المفتوحة. فتحدّثت المصادر عن اللُّغوي المشهور ثعلب (ت ٢٩١هـ/ ٩٠٤م)، الذي كان يدرّس طلّابه في الأماكن المفتوحة. وكان أبو علي الدّينَوري / (ت ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م) يُقيم مع حَميه ثعلب، وكان عليه أن [٦٤] يترك المنزلَ، ويتجاوزَ حَميه وحَلقة طلّابه ماضيًا في طريقه ليدرُس على العالم البصري المُبرّد (ت ٢٨٥هـ/ ٨٩٨م)، وكانت بين المُبرّد وحَميه منافسةٌ، وله قدمٌ في الشُّهرة يُعادل شهرَته[١١٦]. كما اعتاد الكَحّال (طَبيب العيون) أبو الفضائل (ت ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م) تدريس طلّابه ممتَطيًا ظهر دابّته؛ وذلك بسبب ضيق وقته وكثرة أشغاله، وكان طلّابه يُواكبونه سَيرًا على الأقدام، بينما كان يمضي في طريقه متفقدًا أحوال مرضاه، ومتنقّلًا من دار إلى دار[١١٧].

ثانيًا: المؤسسات التابعة للدولة

١) مدارس الدواوين

كانت مدارس دواوين الدّولة مدارس تأهيل للكُتّاب الذين خدَموا في الدّولة من جميع الفِئات. لقد كانوا كُتّابًا تحت التّدريب، كما كانوا العمود الفِقري للأدب. وقَبِل الدّيوان المبتدئينَ ليتعلّموا صَنعة الكتابة من خلال التدريب في أثناء العمل. وكان الخلفاء والسّلاطين والأمراء والوزراء وأصحاب الدّواوين، وغيرُهم من كبار المسئولين، الرُّعاة الأكثر عناية -بل والأكثر أهمية من غيرهم- فيما يتعلّق بدعم

الأدباء. وأضحى الأكثر فصاحة من بين هؤلاء المبتدئينَ المتدرِّبينَ هو أكثرهم نجاحًا؛ وذلك أنَّ الفصاحة لم تكن عصَبَ نشاط المراسلات الرَّسمية والدِّبلوماسية فحسب، بل كانت أيضًا فاكِهة مجالس الأُنس، التي ازدهرت في بلاط الخلفاء والأمراء، والتي رُفِدَت بالشِّعر، وازدانَت بالفِطنة وسُرعة البديهة.

كان التَّدريب المتخصِّص هو أساس التمرُّس بفنِّ كتابة الرَّسائل. وكان الكاتب الأوَّل الذي اشتُهر في هذا المِضمار هو عبد الحميد [ابن يحيى] (ت ١٣٢هـ/ ٧٥٠م)[١١٨]، وكان عبد الحميد قد تدرَّب في الدِّيوان الأُموي على يد سالم[١١٩] كاتب الخليفة الأُموي هشام بن عبد الملك (خلافته: ١٠٥-١٢٥هـ/ ٧٢٤-٧٤٣م). وسرعان ما ربَطت أواصر المصاهَرة بين سالم وعبد الحميد. ثمَّ درَّب عبد الحميد -بدوره- ابنه إسماعيلَ، كما درَّب كاتبه يعقوب بن داودَ، الذي أصبح -لاحقًا- وزيرًا للخليفة المهدي (خلافته: ١٥٨-١٦٩هـ/ ٧٧٥-٧٨٥م).

وكان الفضل بن مروان (ت ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م عن عمر ناهزَ ٩٠ عامًا) في مبدإ أمره خادمًا للوالي هَرثمة بن أعيَن (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٦م)[١٢٠]. وعندما تعيَّن على الأخير مغادرة بغداد، تذرَّع الفضل ببعض الذَّرائع كي يبقى فيها، الأمر الذي أتاح له فرصة العمل في ديوان هارون الرَّشيد. وهناك تلقَّى تأهيلًا مِهنيًّا بوصفه كاتبًا، وفي الأخير أضحى وزيرًا للمعتَصِم (خلافته: ٢١٨-٢٢٧هـ/ ٨٣٣-٨٤٢م)[١٢١]. وفي القرن الرَّابع الهجري/ العاشر الميلادي تحدَّث أبو جَعفر بن شيرزاد عن تدريبه الذي تلقَّاه في مدرسة الدِّيوان قبل أن يُدرك العَقد الثَّاني من عُمره، حيث تلقَّى -صُحبة شقيقه الأكبر- راتبًا قدرُه عشرة دنانير له، وعشرين دينارًا لأخيه، وكان أسنَّ منه[١٢٢]. وفي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي رأس أبو بكر القُوهِستاني ديوانًا كان ابن أحد الكُتَّاب يجري تأهيلُه ثمَّة[١٢٣].

[٦٥] / وروى ضياء الدِّين ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م) عن لسان القاضي الفاضل البَيساني (ت ٥٩٦هـ/ ١٢٠٠م) كاتب صلاح الدِّين، عن مدرسة الدِّيوان التي التحق بها القاضي الفاضل في مصر تحت حُكم الفاطميِّين، قائلًا:

«وكان من العادة أنَّ كلًّا من أرباب الدَّواوين إذا نشأ له ولدٌ وشدا[أ] شيئًا من علم الأدب أحضره إلى ديوان المكاتبات ليتعلَّم فنَّ الكتابة ويتدرَّب ويرى ويسمع»[١٢٤].

ويستطرد القاضي الفاضل قائلًا أنَّ رئيس الدّيوان آنذاك كان ابن الخلّال (ت ٥٦٦هـ/ ١١٧١م). وعندما مثَل البَيساني بين يديه، ابتدرَه رئيس الدّيوان بالسُّؤال: «ما الذي أعددت لفنّ الكتابة من الآلاتِ؟» فأجابه البَيساني قائلًا: «ليس عندي شيءٌ سوى أنّي أحفَظ القرآن الكريم، وكتاب **الحماسة**». وقد علمت أنَّ هذا الكتاب الذي ذكَره البَيساني كان منتخَبات (Anthology) الشّاعر أبي تمّام من الشّعر الجاهلي. فردَّ ابن الخلّال مشجّعًا: «في هذا بلاغٌ»[ب]. ويمضي البيساني إلى القول: إنَّ رئيس الدّيوان قبِله طالبًا في الدّيوان، وأشرف على تأهيله بنفسه، وفي مناسبَتين متتاليتَين، أمَره بحلّ شعر ديوان **الحماسة**، فحلَّه من أوّله إلى آخره، ثمَّ أمرَه بحلّه تارة أخرى فحلَّه البَيساني مجدَّدًا. هذا ما كان من أمره مع رئيس الدّيوان من أوّله إلى آخره»[١٢٥]. وقيلَ: إنَّ البَيساني كان يعترف دائمًا بفضل ابن الخلّال لصُحبته له (وقد علمت أنَّ «الصّاحبَ» بمنزلة زَميل دراسات عُليا باصطلاحاتنا المعاصرة)، وكذلك تعليمه (يعني تدريبه الأساسي)[١٢٦].

وروى ابن خَلّكان صاحب كتاب **وفَيات الأعيان**، الرّواية المذكورة آنفًا من طريق ضياء الدّين ابن الأثير، ذاكرًا أنّه بعد أن قيّدها عنه، قابل زميلًا له، وكان أكثر اطّلاعًا على سيرة القاضي الفاضل البَيساني. وأخبره ذلك الزّميل أنَّ رواية ضياء الدّين ابن الأثير لا تصحُّ، ولا سيّما فيما يتعلّق برحلة البَيساني إلى مصرَ. ووفقًا لابن خَلّكان، فإنَّ البَيساني لم يرتحل إلى مصر حتى عهد الخليفة الفاطمي الظّافر (خلافته: ٥٤٤-٥٤٩هـ/ ١١٤٩-١١٥٤م)، وهو ابن الخليفة الفاطمي الحافظ (خلافته: ٥٢٥-٥٤٤هـ/ ١١٣١-١١٤٩م). سافر البَيساني في معيّة والده الذي تورّط في قضية ما. واستطرد ابن خَلّكان إلى القول إنّه وجَد -بأخَرة- في بعض تعاليقه بخطّه

(أ) شدا من الشّيء شيئًا، أي حصّل طرفًا منه. (المترجم)

(ب) كذا في المثَل السّائر، ولعل ابن الأثير أراد «بلاغة» فالسّياق يرجّحها. (المترجم)

-ولم يستطع تذكُّر المصدر الذي نقل عنه- رواية أخرى تعلّقت بتلك القضية التي تورّط فيها والد البَيساني. ووفقًا لما قيّده ابن خَلّكان؛ فإنّ القاضي الأشرف والد البَيساني -وكان من أهل عسقلان من أرض فلسطين، وكانت بلدته ومسقط رأسه- كان قاضيًا وواليًا لمدينة بَيسان في عهد الخليفة الفاطمي الظافِر. ورحَل إلى القاهرة بسبب خلاف وقَع بينه وبين حاكم الولاية، وقد نشَب ذلك الخلاف بينهما بسبب إحصاء أسرى الفرنجَة، وكانت فِدية أحدهم مبلغًا كبيرًا من المال، ولكن ذلك الأسير قدّم رشوة للوالي ليُطلق سراحَه.

واستُدعي ذلك الوالي إلى القاهرة حيث غُرّم غرامة كبيرة، لكنه لاذ بأحد أمراء الفاطميّين مستجيرًا، ثمّ أخذت الافتراءات تترى في حقّ القاضي الأشرف -والد البَيساني- وتنتشر في القاهرة. / ولم يكن للقاضي الأشرف من يشُدُّ ظَهره به من [٦٦] الأعيان، ولم يكن معه أحدٌ سوى ولده الصّغير القاضي الفاضل، وعلى هذا النحو صودِر القاضي الأشرف حتى أشرَف على الفقر المُدقع. وما لبث أن توفّي كمَدًا في القاهرة في عام (٥٤٦هـ/ ١١٥١م). وفي أعقاب وفاة والده رحَل البَيساني إلى الإسكندرية، حيث كان القاضي ابن حَديد متولّي المدينة يعرف القاضي الأشرف -والد البَيساني- جيّدًا، وكان ممّن يشهد له بالاستقامة وحُسن السّيرة، فعيّن ابن حديد البَيساني الشّابّ كاتبًا له.

ولمّا استولى الفرنجَة على عسقلان، ذهب إخوة البَيساني لأخيهم في الإسكندرية لائذين به"[٢٧]. إنّ مسيرة البَيساني المِهنية في طَورها الأوّل تعدُّ مثيرة للفضول؛ نظرًا لأنها تُسلّط الضّوء على الدّيوان بوصفه مدرسة لتأهيل الكُتّاب لمزاوَلة حِرفة الأدب، وكذلك على فُرص التّرقية في الدّيوان، وعلى أجواء المنافَسات والمكائد التي حاكَها الكُتّاب -من مختلِف الرُّتَب- بعضُهم ضدّ بعض.

كانت الرّسائل الرّسمية الصّادرة من ديوان ابن حديد، والتي أنشأها البَيساني تصل تباعًا إلى ديوان الدّولة بالقاهرة. ولمّا كانت رسائل البَيساني تمتاز بجزالة أساليبها التي بلَغت الغاية في الفصاحة والبلاغة، فقد أثارت حسَد الكُتّاب هناك. وكانت الفصاحة العالية عنصرًا نادرًا صعب المَنال، ومن ثمّ كانت غاية للكُتّاب

العاملين في الدواوين أينما كانوا. وخوفًا من ترقية البيساني على أكتافهم، طعن كُتّاب ديوان القاهرة في كفاية البيساني عند الخليفة الفاطمي الظّافر، فاتهموه بالضّعف في التّرسّل، وبالقصور في هذا الفنّ. ولكنّ ابن الزُّبير[أ] -رئيس ديوان المكاتبات بالقاهرة- أُحيط علمًا بمؤامرة الكُتّاب، فخاطب الخليفة الفاطمي قائلًا: «يا مولانا هذا الرّجل ما منه تقصيرٌ، وإنّما حسده هؤلاء الكُتّاب فسعوا به ليؤذيه مولانا»، فردّ عليه الظّافر قائلًا: «فنكتب إلى ابن حديد ليُرسله إلينا ويكتب لنا»[١٢٨].

على هذا النحو كانت الدّواوين في مختلف عواصم العالم الإسلامي من أهمّ مدارس الدّراسات الإنسانيّة والأدبية، ليس من خلال تدريب كُتّاب الدّيوان في أثناء العمل فحسب، وإنّما أيضًا من خلال تنمية ملَكات الشّعر وكتابة النّثر، بشقّيه: الرّسائل والخُطَب، وصَقلها. وتفاوتَت مستويات تميُّز مدرسة الدّيوان وفقًا لمستوى صاحب الدّيوان أو الوزير والموظّفين ورُعاة الأدباء. فقد أثمر بلاط الوزير المشهور الصّاحب بن عبّاد (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) الأدباء؛ إذ درّس ابن عبّاد الأدب وصَنعة الكتابة إضافة إلى مَهامّه الرّسمية بوصفه وزيرًا. وعلى سبيل المثال، قضى أبو الفضل الصّخري (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م) فترة تأهيله المهني كاتبًا وأديبًا وشاعرًا في هذا البلاط العبّاسي[ب] الشّهير، ثمّ عاد إلى خُراسان -وكانت مسقط رأسه- بمجرّد انتهاء فترة تأهيله؛ ليعمل كاتبًا هناك[١٢٩].

٢) القصور وبلاط الأمراء

جرى تدريب المبتدئينَ على التخصّصات الأدبية أيضًا في قصور الخلفاء والوزراء والأمراء، مما أسفَر عن أدباء شغَلوا المناصب المختلفة في دواوين الدّولة، مثل: بلاط هارون الرّشيد، والمأمون، والصّاحب بن عبّاد، وسَيف الدّولة، وصلاح الدّين -فضلًا عن آخرين ورَد ذكرُهم في هذه الصّفحات- حيث لم تكن ثمّ حاجة لطريقة التدريب في أثناء العمل.

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب -وفقًا لرواية ابن خلّكان- «القاضي الأثير ابن بنان». (المترجم)

(ب) أحسن مقدسي لو قال: «البُويهي»، فقد كان الصّاحب كاتبًا لـ مؤيد الدّولة البُويهي، ثمّ لأخيه فخر الدّولة من بعده. (المترجم)



الفصل الثالث
الكتب وأحكام الوقف

[٦٧] / أولى الفقهاء من أهل الحديث عنايتهم للحفاظ على مقامهم، مستودعًا لسلطة التّدريس في الفقه من دون النّاس كافّة. كما أولوا عنايتهم كذلك لتحييد الآثار المباشرة لكُتب الفلسفة والكلام على تلك السّلطة. فما أن وضعت المحنة أوزارها مسفرةً عن نهاية نُفوذ أهل الكلام على الصّعيد السّياسي، حتى أضحت سلطة التّدريس إقطاعًا خاصًا بالفقهاء من دون النّاس، فأناطوا تلك السّلطة بنقابات الفقه ومدارسها على وجه الحَصر. ولم تُشكّل كُتب الفلسفة أو الكلام جزءًا من المنهج الدّراسي النّظامي في كليّات النّقابات الفقهية (المدارس) قطّ. ومع ذلك، فقد وُجِدت مثل هذه الكُتب في مختلِف المكتبات المستقلّة، مثل: دار العلم، ودار الحكمة، كما وُجدَت في المكتبات التي حلّت محلّها لاحقًا وأُلحِقت بالمدارس، ومن ثمّ كانت تلك الكُتب متاحة للقراءة والمناقشة خارج حَلَقات الدّرس الاعتيادية في هذه المؤسّسات، وعلى أُسس خاصّة.

أولًا: الوقف والكتب في العلوم الدخيلة

أُنشِئت المكتبات والكُتب التي احتَوت عليها -بالتّبعية- بوصفها وقفًا، ومن ثمّ أُبيحَت للاستخدام الدّائم بناء على الشّروط التي نصّ عليها الواقِف. وكان للقائمين على الوقف الحقُّ في إضافة مجموعات أخرى جديدة من الكُتب إلى مقتنَيات مكتبة موقوفة وقائمة بالفعل. وكانت القاعدة الرّئيسة التي نظّمَت الأوقاف هي أنّ الوقف ينبغي أن يكون مِلكية مادية عقارية ملموسة، وغير منقولة. وكانت الكُتب واحدة من

الاستثناءات من تلك القاعدة. وهذا الاستثناء هو ما مكّن من الحفاظ على الكُتب، في مكتبات العالم الإسلامي، وفي الموضوعات التي اندرجت تحت الأقسام الرّئيسة الثّلاثة للمعرفة، بما في ذلك الكُتب المندرجة تحت تصنيف العلوم الدّخيلة، والتي اشتملت على موضوعات حُظرت من مناهج التّعليم الدّيني المؤسّسي؛ إمّا بسبب أصولها الوثنية، أو مشربها غير الإيماني. وكانت القاعدة الرّئيسة القاضية بعدم جواز الوقف إن كان الهدف منه محادّة الإسلام هي أساس حظر العلوم الدّخيلة من التّعليم المؤسّسي. ونظرًا لأنّ الفقهاء كانوا قد أصدروا أحكامًا نهائية حدّدوا فيها ما هو مخلٌّ بمبادئ الإسلام، فليس من المستغرَب في ضوء ما تقدّم أنّه تمّ حظر موضوعات مثل الفلسفة والكلام من مناهج المؤسّسات التّعليمية المستندة إلى الوقف. ومع ذلك، فالحقيقة هي أنّ الكُتب المتعلّقة بهذه الموضوعات وما شابهها، والتي لم تكن تحظى بالقبول في التّعليم المؤسّسي، أُجيز وقفُها في المكتبات، وحُفظت إلى الأبد لصالح القُرّاء المهتمّين.

[٦٨] / كيف يمكن لامرئ أن يعقل هذا التّناقض؟ أليس يبدو في هذا تناقُضًا مع المبدأ الرّئيس لأحكام الوقف؟ تفسير ذلك الموقف المتناقِض -في اعتقادي- هو أنّ تلك الكُتب -التي كانت تقع خارج نطاق سُلطة تدريس الفقه- لم تتمكّن من لعب دور مؤثر في حقول المعرفة التي كان لها تأثيرٌ مباشرٌ على سُلطة التّدريس. فبوصفها معرفة وثنية المَشرب، كان يمكن قراءتها على نحو خاصّ. وكان من قَبيل الممكن أن تُثير محتوياتها موضوعات قابلة للنّقاش بهدف الدّحض والتّفنيد. كما كان من قَبيل الممكن دراستها من أجل توسيع الآفاق الفكرية للسّاعين إلى المعرفة ليس إلّا. ولكن لم يكن من قَبيل الممكن قطّ -وتحت أي ظرف من الظروف- أن تُشكّل محتوياتُها جزءًا من المناهج الدّراسية بالمدرسة، أو أن تكون موضوعًا لـ إجازة التّدريس. وعلى هذا النحو، اعترف الفقهاء -حماية للعقيدة الصّحيحة، ممثّلة في سُلطة التّدريس- بفائدة المعرفة الوثنية على الصّعيد المنهجي، وكذلك من حيث المضمون بغرض الدّفاع عن العقيدة، ولكن ليس لغرض تقرير العقيدة الصّحيحة على الإطلاق.

لم يسمح الفقهاء لهذه المصنّفات بالانتعاش فحسب، بل امتدحوا أيضًا أولئك الفقهاء الذين كانوا على دراية بتلك الحقول التي كانت تمثّلها[1]. فقد احتفى الفقهاء بالفقيه الزّميل الذي استطاع بلوغ قمّة الثّقافة الفكرية لمّا أظهر الكفاية والتمكّن من الفقه والعلوم الدّينية الأخرى بعامّة، وأحاط بالأدب وفنونه، وكان على دراية بـ «العلوم الدّخيلة». لقد كان الفقهاء من أهل الحديث على دراية تامّة بفوائد الدّراسات الأدبية من حيث قُدرتها على تغيير منظور المرء للعالم من حوله، وبوصفها تمهيدًا للعلوم الدّينية أيضًا، ومصدرًا لتلك الفصاحة التي كانت بمنزلة الدّليل على صحّة القرآن بوصفه وحيًا من الله. وفوق ذلك، كان الفقهاء أيضًا على دراية تامّة بالفوائد المنهجية التي تترتّب على الإحاطة الشّاملة بالفلسفة وسائر العلوم الدّخيلة الأخرى، وكذلك الدّور الفعّال الذي كان يمكن أن تلعبه إحاطةُ الفقيه بمثل هذه العلوم والمباحث في سبيل الدّفاع عن الدّين. وكانت هذه الأسباب كافية كي تُجيز للوقف لعب دور الحامي والحافظ لهذا التّراث الثّقافي الهائل. وليس يراودُني أدنى شكّ في أنّ الفقهاء لو أرادوا إلغاء امتياز حماية تلك الكُتب والمصنّفات -وهي التي كانت تحت سيطرتهم الكاملة- لما كلّفهم الأمر أكثر من جرّة قلم.

لم يكن الفقهاء من أهل الحديث من ورثة الشّافعي وابن حنبل، مثل أحفادهم المتعصّبين من أهل التّفسير الحرفي للنّصوص كالذين نعرفهم اليوم، كلّا البتّة، بل كانوا -على مرّ الزّمان- محيطين إحاطة تامّة بعلوم اليونان ولا سيّما الفلسفة والمنطق. ولست أخصُّ بحديثي هذا أولئك الفقهاء الحنفية من أهل العقل الذين كانوا على الاعتزال فحسب، كما أنّني لست أعني الفقهاء الشّافعية الأشاعرة من أهل العقل فحسب، بل أعني أيضًا الفقهاء من جميع النّقابات الفقهية السّنية. ومن بين

---

(1) جرت محاولات من قبل السّلطة - وبضغط من بعض الفقهاء بلا ريب- لتشديد الرّقابة على الورّاقين لمنع بيع كُتب الكلام والجدل والفلسفة. انظر على سبيل المثال، الأمر بتحليف الورّاقين ألّا يبيعوا كُتب الفلسفة والكلام في: الطّبري، تاريخ الطّبري، ١٠: ١٢٨؛ ابن الجوزي، المنتظم، ١٢: ٣٠٥؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٦: ٤٦٨. الأمر بإحراق كُتب الفلسفة وكُتب المعتزلة: ابن الأثير، الكامل، ٧: ٧١١؛ الذّهبي، تاريخ الإسلام، ٤٢: ٢٢٤؛ المناداة بالوعيد على من وُجد عنده شيء من كُتب الفلسفة والكلام: الذّهبي، تاريخ الإسلام، ٣٦: ٤٤٥. (المترجم)

هؤلاء مفكرون، مثل: ابن عقيل (ت ٥١٣هـ/ ١١١٩م)، والغزّالي، والآمِدي (ت ٦٣١هـ/ ١٢٣٣م)، وفخر الدّين الرّازي، وابن تيمية، والطُّوفي (ت ٧١٠هـ/ ١٣١٠م)[أ]. وتلك القائمة تُغطّي الحقبة الممتدّة من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي إلى القرن الثّامن الهجري/ الرّابع عشَرَ الميلادي، وفيها متّسعٌ لمَزيد من الأسماء الأخرى، سواء أكانت تنتمي لتلك الحقبة نفسها أو للحقبة السّابقة عليها، أو الحِقب اللّاحقة أيضًا. ففي ثنايا / دَحضه الفعّال لأهل [٦٩]
المنطق يُسفر الفقيه الحنبلي ابن تيمية عن وجهه، ليظهر بوصفه عالمًا محيطًا إحاطة شاملة بالمنطِق وعلومِه. تمامًا كما يميط الفقيه الشّافعي الغزّالي -في ثنايا دَحضه لأفكار الفلاسفة- اللّثام عن وجهه ليظهر بوصفه عالمًا محيطًا إحاطة شاملة بالفلسفة، أخذًا بعين الاعتبار أنّ الغزّالي قد صنّف أعمالًا في المنطق. ولأنّه كان متضلّعًا في علم الكلام، قيّد الغزّالي دور هذا العلم بعدّه مجرّد أداة للدّفاع عن الدّين. ومن جِهة أخرى، عاد كثيرٌ من المفكّرين من أهل العقل إلى «الدّين القديم» بعد أن بلغوا من العمر أرذَله، فهو ذا المتكلّم المشهور فخر الدّين الرّازي -مثلُه في ذلك مثل كثير من المفكّرين- يُثني في أواخر أيّامِه على نقاء عقيدة السّلف الصّالح؛ كما جهَر الفقيه الأشعري الشّافعي الجُوَيني (ت ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، والحنبلي ابن عَقيل، اللّذان كانا يميلان إلى الاعتزال العقلاني في فترة ما من حياتهما، أنّهما عادا -بعد كلّ هذا الكمّ من الدّراسات والبحوث في علم الكلام- إلى دين محمّد [ﷺ] على الفِطرة، فعاد الجُوَيني إلى «إيمان العجائز»، وأمّا ابن عَقيل فقد عاد إلى «إيمان صَبي المكتَب»[١٣٠].

حتى أصحاب كُتب التّراجم الذين ترجموا للأعلام -وهم المؤلّفون الذين عاشوا على عقيدة أهل الحديث وماتوا عليها- تجدُهم يخلعون المناقب على من ترجَموا لهم [من الفقهاء] وينعَتونهم بنعوت تُصيب المرء -إن تأمّلها- بالذُّهول. فعلى الرّغم من أنّ أصحاب كُتب التراجم قد عُرِفوا بأنّهم مؤلّفون ناصَبوا الفلاسفة أشدّ العداء، وناهَضوا الكلام أشدّ المناهَضة، كما أنهم لم يتعصّبوا لشيء قدر تعصُّبهم للسُّنة

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب أنّ نجم الدّين أبا الربيع سليمان بن عبد القوي الطُّوفي الصّرصري توفّي عام (٧١٦هـ/ ١٣١٦م). (المترجم)

وأهلها، فإنَّك تجدهم يُظهرون الحماسة عندما يتعرَّضون لترجمة رفيق لهم من الفقهاء اشتُهر عنه الإحاطة بالحقول المعرفية التي ذمُّوها وذمُّوا أهلها في سياقات أخر. ليت شعري، كيف يعقِل المرء هذا؟ أكان الأمر محض رياء من جانب أولئك المفكِّرين والمترجِمين لهم؟ أيمكن للمرء أن يصف هذا بأنه النِّفاق الخالص؟!

خرج أهل الحديث من محنة خلق القرآن ظافرين، ممَّا هيَّأ لهم أن يُحكِموا قبضتهم على مقاليد سُلطة التَّدريس، ومن ثمَّ فقد أيقنوا من حقيقة أنَّ الإسلام سيبقى -أبدَ الدَّهر- نظامًا ربانيًّا (Theocentric) يسير على هَدي الشَّريعة (Nomocracy)، ويكون الفقهاء فيه -معضَّدين بالأمَّة- حُرَّاسًا عليها، وليس نظامًا إنسانيًّا (Anthropocentric) يسير على هَدي العقلانيَّة الوضعيَّة. وعلى الرَّغم من أنَّ الفقهاء قد أمِنوا غائلة تجدُّد الصِّراع بينهم وبين أهل العقل، فإنَّهم -أعني الفقهاء- لم يُنكروا قيمة العقل قطُّ، بل اعترفوا به بوصفه نعمة من نعَم الله على الإنسان. وفي غمار شعورهم بالأمن لم يُنكر الفقهاء إملاءات العقل، داخل مجال المعقول، فقد كان لتنكُّر المذهب الظَّاهري للعقل في الفقه وإيثاره النَّقل فحسب، أثرٌ سريعٌ في اضمِحلاله ثمَّ اندثاره في الأخير. لقد كان ينبغي للفقه أن يقوم على رُكنين لا ثالث لهما، هما: النَّقل والعقلُ. وكلُّ ما في الأمر أنَّ أهل الحديث أكَّدوا على مبدإ واحد، هو أنَّه لا يحقُّ للعقل المطالَبة بالحاكِمية على النَّقل. وكلَّما جرت محاولة لوضع العقل فوق الوحي، شمَّر أهل الحديث عن سواعدهم للقتال، فلمَّا جاهرَ المعتزلة بأنَّ القرآن مخلوقٌ، ردَّ عليهم ابن حنبل بالسُّؤال: إذا خلَق الله أمرًا، فكيف لهذا الأمر المخلوق أن يخلق شيئًا بدوره؟! ولما أصرَّ بعض الأشاعرة على رأيهم القاضي بأنَّ الفلاح في الآخرة لا يتحقَّق إلَّا من خلال النَّظر، شمَّر أهل الحديث عن سواعدهم وقاتلوا مجدَّدًا. وعلى الرَّغم من أنَّ كُتب الفلسفة قد أُبعدت عن / المناهج النِّظامية، [٧٠]
فإنَّها أُتيحت للاطِّلاع والمناقشة بُغية استخدامها في الدِّفاع عن الدِّين. ولكن، لم يكن من قَبيل الممكن أن تكون جزءًا من سُلطة التَّدريس في الفقه، ولم يُسمَح لها قطُّ أن تدخُل في مسار التَّعليم الدِّيني الرَّسمي، الذي اقتصَر على حقل العلوم الدِّينية فحسبُ.

ثانيًا: تعظيم الكتب

أنشد ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ/ ٨٤٦م)[أ] مادحًا الكُتب بوصفها أفضل صَديق: [الطَّويل]

لَنا جُلَساء ما نَمَلُّ حَديثَهم ... أَلِبّاء مأمُونون غَيبًا ومَشهَدا
يُفيدونَنا من علمِهم مثل ما مضى ... وعقلًا وتأديبًا ورأيًا مسَدَّدا
بِلا فِتنة تُخشى ولا سُوء عِشْرة ... ولا نَتَّقي منهم لسانًا ولا يَدا
فإن قُلتَ هم موتى فلستَ بكَاذِبٍ ... وإن قُلتَ أحياء فلستَ مفَنَّدَا[١٣١]

وسَمّى اللُّغوي والشّاعر أبو هِفَّان عبد الله بن أحمد بن المخزمي (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)[ب] ثلاثة من المفكرين الذين عدّهم أعظم المولَعين بالكُتب في جميع حقول المعرفة، وهم: الجاحِظ، والفَتح بن خَاقان (ت ٢٤٧هـ/ ٨٦١م)، والقاضي أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق الأزدي (ت ٢٨٢هـ/ ٨٩٥م). فأمّا الجاحِظ فهو أديبٌ أشهَر من أن يُعرَف به، وأمّا الفَتح بن خاقان فكان وزيرًا للخليفة المتوكِّل (المقتول عام ٢٤٧هـ/ ٨٦١م) وواحدًا من بطانته المقرَّبين، وكانت لديه مكتبة واسعة، جَمع كُتبها له علي بن يحيى المنجِّم. وأمّا إسماعيل بن إسحاق الأزدي فكان فقيهًا مالكيًا، وإلى جانب شهرته بوصفه عالمًا ومؤلفًا في حقلَي الفقه المالكي وعلوم القرآن، كان أحد أبرع النحويّين واللُّغويّين في زمانه، حتى وُضع مع المُبرِّد، اللُّغوي المشهور، في الرُّتبة نفسِها[١٣٢].

وذات يوم، انعقَد مجلسٌ حضَره الشّاعر ابن دُرَيد (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م) ضمن من حضَر، وتحوّل موضوع النّقاش إلى التّساؤل عن أفضَل المتنزَّهات، فسمّى الحاضرون عددًا من المتنزَّهات شَرقي أرض الخلافة. وأمّا ابن دُرَيد، فقد عدَّ تلك المتنزَّهات استجمامًا للعيون فحَسب، وفضَّل عليها استِجمام العقول، فسمّى

(أ) يعني أبا عبد الله محمّد بن زياد الأعرابي (ت ٢٣١هـ/ ٨٤٥م). (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: «ابن مهزم»، وترجمته في: ياقوت الحَموي، معجَم الأدباء، (نشرة إحسان عبّاس)، ٤: ١٤٨٦. (المترجم)

للحضـور ثلاثـة كُتب، هي: عيـون الأخبار لابن قُتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، وكتاب الزُّهرة لمحمَّد بن داود، وقَلق المشتاق لـ أحمد ابن أبي طاهر (ت ٢٨٠هـ/ ٨٩٣م) ثمّ أنشد الحاضرين من شعره هذين البيتين: [المتقارب]

ومَـن تلكُ نُزهَتـه قينَـة وكأسٌ تُحثُّ وكأسٌ تُصبّ
فنُزهتُـنـا واستراحتُنا تلاقي العيون ودرس الكُتب[١٣٣]

وروى [أبـو حيّان] التّوحيدي أنّ الحسن بن عثمان القنطري لمّا زهد في الدُّنيا دفَن كُتبه، فـرأى النّبي [ﷺ] في المنام وهو في المسجد، وكان يوزّع على النّاس أقلام القَصَب محشوّة بالمِسك والطِّيب. فاقترب القنطري من النّبي [ﷺ]، وسأله قلمًا منها، فردَّ عليه النّبي [ﷺ] مستنكرًا: «كيف أناولُك / وقد دفنت علمي؟!»[١٣٤]. [٧١]
ولمّا كان التّوحيدي هو صاحب هـذه الرّواية، فإنّها تُعدُّ رواية مثيرة للاهتمام حقًّا؛ وذاك أنّه قيل: إنّ التّوحيدي قد عمَد إلى إتلاف عدد من كُتبه وهو في ذُروة شعوره بالإحباط بسبب عدم تقدير معاصريه له. وقيل: إنّ أديبًا آخر -وهو القفطي صاحب التّراجم- كادَت نفسه تذهب حسرات على ضياع أوراق من نسخة نفيسة من كتاب الأنساب للسّمعاني، كتبها السّمعاني نفسه بخطّ يده[١٣٥].

ثالثًا: المكتبات وجمع الكتب وبيعها

عند نُزوله من القارب الذي أقلّه منحدرًا به من البصرة، وكان في رحلة له إلى بغداد، سمع الجاحظ أحد الدلّالين ينادي على النّاس لحضور مزاد على كُتب الفرّاء، اللّغوي الكوفي المشهور. فاغتنم الجاحظ تلك الفرصة كي يبتاع هدية للوزير ابن الزيّات (ت ٣٣١هـ/ ٩٤٣م)، وكان الجاحظ يروم زيارته. فحضر الجاحظ المزاد، لكنّه لم ير به كتابًا يصلحُ هديةً للوزير، الذي كان أديبًا من الطّراز الرّفيع. ثمّ كان أن نادى الدلّال على السّرير الذي كان الفرّاء يرقد عليه، وسحب من تحت وسادة كانت عليه نسخة من الكتاب لسيبويه[١٣٦]، فابتاعها الجاحظ هدية للوزير. إلّا أنّ ابن الزيّات -الذي غضب من سوء ظنّ الجاحظ بمكتبته، وخُلوّها من مثل هذا الكتاب المهمّ- ابتدر الجاحظ بالسؤال مستنكرًا:

«أوظننت أنَّ خزائننا خالية من هذا الكتاب؟ فقال [الجاحظ]: ما ظننتُ ذاك؛ ولكنها بخطّ الفَرّاء ومقابلة الكِسائي، وتهذيب عمرو بن بحر الجاحظ. فقال له ابن الزيّات: هذه أجلّ نُسخة توجد وأغربُها»(١٣٧).

لقد عزّزت السّماعات من قيمة الكُتب، فقد حصّل المُبرّد مبلغَ مئة دينار أجرة لتدريسه كتابَ سيبَويه، ودفَع له هذا المبلغَ كلُّ طالب حضر دَرسَه، ولم يسمح المُبرّد لأحد بالحضور دونَ أن يقوم بوزن هذا المبلغ من الذّهب(١٣٨). وكان تدريس الكتاب يستلزم عددًا لا بأس به من المجالس للانتهاء منه؛ وذاك أنَّ الكتاب كان يُملَى كلمة فكلمة؛ ثمّ يُقرأ على الشّيخ، ومن ثمّ فقد كان بوُسع الحاضرين تصحيح نُسَخِهم استنادًا إلى تصحيح الشّيخ للنُّسخة المقروءة عليه. وأخيرًا، كان هذا الكتاب من رواية المُبرّد التي وثّقت في نصّ سَماع بخطّه أثبت في نُسَخ من قرأوا عليه ذلك الكتاب. وتشهد نُسَخٌ من هذا الكتاب مذيّلة بنصّ السّماع على الطّريقة التي تمّ بها تحرير الكتاب، والتي رفَعت من قيمة تلك النُّسخ، فعُدّت مستَحِقّة للمَبلغ الذي دُفع أجرة لحضور إملائه. ومن جِهة أخرى أعطى نصُّ السّماع الحقّ لصاحبه في رواية الكتاب رواية دقيقة، وبأجرة عالية؛ أمّا تلك النُّسخة التي عليها نصُّ السّماع على المُبرّد بخطّه، فإنّها ستُقدّر بثمن باهظ عند بيعِها لاحقًا.

ابتاع الملكُ الأفضل (حُكمه: ٥٨٢-٥٩٢هـ/ ١١٨٦-١١٩٦م) كُتب الطّبيب
[٧٢] اليهودي إفرائيم لإبقائها في مصر؛ كي لا تخرجَ / إلى العراق. وبلَغ إجمالي الكُتب التي اشتراها الأفضل نحو عشرين ألف مجلّد(١٣٩). وكان أبو المعالي الكُتبي (ت ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م)، والملقّب بـ «دلّال بغداد»، يعمل كُتبيًا (بائعًا للكُتب)، كما كان شاعرًا ومترسّلًا، جُمِعت رسائله ومدائحه(١٤٠). وكان للنّحوي ابن الخشّاب خطًّا رائعًا إلى حدّ أنّ الكتاب الذي كان يخطّه بيده يُقدّر بمئات الدّنانير (بالمِئين)؛ وذاك بسبب جمال الخطّ، وتحرّي صاحبه الدّقة في نسخ النصّ من أصله(١٤١).

وورث النحوي واللّغوي ابن الكوفي (ت ٣٤٨هـ/ ٩٥٩م)(١) خمسين ألف دينار، أنفَقها كلّها على تعليمه، وعلى إنشاء مكتبة من خلال شراء الكُتب أو استئجار

---

(١) يعني علي بن محمّد بن الزّبير الأسدي، المعروف بابن الكوفي النحوي اللُّغوي. (المترجم)

النُّسَّاخ، ناهيك عن الكُتب التي نسخها بنفسه. وانتخب ابن الكوفي الكُتب استنادًا إلى جمال الخطّ الذي كُتبت به، ودقّة نصّها وأهمية موضوعها. ولمّا كان عددها كبيرًا، فقد عيَّن ابن الكوفي لكلّ كتاب موضعًا بعينه في مكتبته، بحيث يسهُل العثور عليه، ويسهُل كذلك إعادتُه إلى مكانه بعد الفراغ منه(١٤١).

وباهى أبو بكر ابن الجرّاح (ت ٣٨١هـ/ ٩٩١م) -وكان أديبًا، وقيل: إنّه كان ثريًا وكانت له مكتبة كبيرة، كما كان تلميذًا لابن دُريد وأبي بكر الأنباري- بثروته بقوله: «كُتبي بعشرة آلاف درهم، وجاريتي بعشرة آلاف درهم، وسلاحي بعشرة آلاف درهم، ودوابّي بعشرة آلاف درهم»(١٤٣). وكانت الكتب -من ثمّ- علامة مهمّة من علامات الثروة. ولكن مكتبة ابن الجرّاح -المذكورة آنفًا- لم تكُ شيئًا متى قورنت بمكتبة الوزير الصّاحب بن عبّاد، الذي أنشأ مكتبة ضخمة قدّر صاحبُها أنّ نقلها من مكانها يستلزم نحو أربعمئة بعير(١٤٤).

وكان أبو العَلاء فهد بن إبراهيم النّصراني كاتبًا للأستاذ [أبي الفتوح] بَرْجَوان (ت ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م)(١٤٥)، الذي تلقّب بـ «الرّئيس» بين عامَي (٣٨٨-٣٩٠هـ/ ٩٩٨-١٠٠٠م). وانتهى أمرُه مغدورًا في قصره، فخلّف ثروة تكوّنت من الملابس الجميلة المنسوجة من الحرير، والحُلي والمجوهرات والأثاث والعطور، وعددًا لم يُحصَ من الكُتب، وثلاثين ألف دينار، وخمسمئة فرس وبغل. وهكذا كانت الكُتب تمثّل قِسمًا ملحوظًا من تَركته، حيث تنافس عددٌ كبيرٌ من هُواة جَمع الكُتب، وزايدوا على بعضهم في أثمانها(١٤٦).

وقال إبراهيم الحَربي (ت ٢٨٥هـ/ ٨٩٨م) -وكان قد كتَب اثني عشر ألف جزء بخَطّه- وهو يُحتضَر معزّيًا ابنَته التي كانت تخشى الفَقر بعد موت أبيها:

> «يا بُنيّة، إنّما خِفتِ الفَقر؟ قالت: نعم!، قال: انظري إلى تلك الزّاوية، فنظَرت، فإذا كُتبٌ. فقال: هناك اثنا عشر ألف جزء لُغة وغريب، كتبتُها بخَطّي. إذا مِتُّ فوجّهي كلّ يوم بجزء فبيعيه بدرهَم، فمَن كان عنده اثنا عشر ألف درهَم ليس بفقير»(١٤٧).

وكان أبو محمّد الصّيرفي (ت ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م)، وكيلًا لبعض التجّار الفُرس

والهنود، وكان ثريًا إلى الحدّ الذي حسَب معه أنّ شراء بعض كُتب أبي عُبَيد [القاسم ابن سَلام] -وكان عليها سماعاتٌ تُفيد قراءتها على علي بن عبد العزيز (ت ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م)- تُعدُّ تجارة رابحة[١٤٨].

ولمّا سمع الأديب محمّد بن سعيد المالَقي -وكان مؤرّخًا وكُتبيًا، وخطّاطًا بارعًا، كما كان ماهرًا في التعرُّف على خطوط العلماء، وجمَع الكُتب القيّمة، وكان يبذل فيها الغالي والنّفيس- بنبأ القَحط الذي أصاب بلاد الرُّوم، سارَع إلى تأجير سفينة / [٧٣] وشحَنها بالغِلال. وأمرَ وكيلَه بمقايضَة الغِلال بالكُتب فحسب. فعاد إليه وكيلُه -وكان رجُلًا ذا باع في اختيار الكُتب القيّمة- بعدد كبير من الكُتب النّفيسة التي لم يكن بوُسع أحد من معاصريه الوصول إليها[١٤٩].

وكان الوزير والشّاعر والسّفير أبو نصر المَنازي (ت ٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م) معتادًا على السّفر إلى القُسطَنطينية، ومن ثمّ فقد جمَع عددًا كبيرًا من الكُتب التي وقَفها لاحقًا على مكتبات مسجدَي ميّافارقين وآمِد، حيث عرَفها النّاس هناك بـ«كُتب المَنازي». ولمّا كان شاعرًا فقد حظي بتقدير كبير من قِبل الأديب والشّاعر المشهور أبي العَلاء المَعرّي[١٥٠].

وكان بوُسع بعض النّاس إنشاء مكتبات كاملة من خلال مجرّد نسخ الكُتب. ومن الأمثلة البارزة على إنشاء المكتبات من هذا الصّنف: أبو الحسَن ابن أبي جَرادة (ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، الذي نسَخ ثلاثَ مكتبات بخطّ يده: واحدة لنفسه، واثنتَين لولدَين كانا له[١٥١]. كما نسَخ ابن الخشّاب النحوي -وكان نسيجَ وَحدِه في زمانه- بخطّه عددًا كبيرًا من الكُتب في مختلف فنون الأدب، فضلًا عن كُتب الحديث وغيرها. وكان خطُّه جميلًا، كما كان يحرص على ضَبطه بالحركات، وكذلك عُرِف عنه أنه جمَع نُسخًا أصيلة بأعداد كبيرة، ضمّت فيما ضمّت نُسخًا بخطوط أعظم المترسّلين. وكان دأبُه حضور المزادات التي يبعَث فيها مكتبات العلماء المتوفّين، ونادرًا ما فوّت فرصة للحصول على بعض كُتبهم[١٥٢].

كان بلمظفَّر[أ] بن معرِّف -وهو تلميذ الفيلسوف والطَّبيب ابن العَين زَربي (ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) في الفلسفة وعلومها- شاعرًا وأديبًا، وكانت لديه مكتبة كبيرة. وروى ابن أبي أُصَيبِعَة -صاحب التَّراجم- أنَّه رأى في نهاية شرح الإسكندر (Alexander) على كتاب أرسطوطاليس المسمَّى كتاب الكون والفساد، سماعًا بخطِّ بلمظفَّر يقضي بأنَّه قرأ الكتاب على ابن العَين زَربي؛ وكان ذلك السَّماع مؤرَّخًا بشعبان من عام ٥٣٤هـ (إبريل/ نيسان ١١٤٠م). ولم يكن بلمظفَّر جمَّاعة عظيمًا للكُتُب فحسب، بل كان أيضًا قارئًا نهمًا لها، ففي سياق ترجمة ابن أبي أُصَيبِعَة له، نقل الأخير وصف سَديد الدِّين المَنطقي لقاعة كبيرة في منزل بلمظفَّر كانت مملوءة بالكُتُب، حيث اعتاد الأخير قضاء معظم وقته في النَّسخ والدِّراسة. ثمَّ أردف ابن أبي أُصَيبِعَة قائلًا: إنه -يعني بلمظفَّر- كان يملكُ بضعة آلاف من الكُتُب في كلِّ علم وفنٍّ، وإنه كان يكتب على طُرَّة كل كتاب مُلَحًا ونوادر ذات صلة بموضوع ذلك الكتاب[١٥٣].

وكان الأديب محمَّد بن عبد الرَّحمن البَنجديهي (ت ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م) رحَّالة كثير التَّجوال، ودرَّس الملكَ الأفضل ابن صلاح الدِّين، كما شرح مقامات الحريري، وقيل: إنَّ شرحَه كان أفضل الشُّروحات التي وُضعَت على مقامات الحريري. واستغلَّ البَنجديهي منصبه -بوصفه مدرِّسًا- لزيادة مقتنياته من الكُتُب، فلمَّا دخل صلاح الدِّين حَلَب في عام (٥٧٧هـ/ ١١٨١م) ذهب البَنجديهي إلى مكتبة المسجد وانتخب عددًا من كُتُبها وأخذها معه، فلم يجرُؤ أحدٌ على سؤاله عمَّا يفعَلُ. ورآه القِفطي يحشو الكُتُب في عِدل[ب] على سَرجِه، وكان فيها نُسَخٌ نفيسة لا سيَّما في اللُّغة وغيرها / من حقول الأدب، ومن بينها كتاب المحكَم في اللُّغة لابن سيدَه [٧٤] الأندلسي (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م). وفي الأخير وقَف البَنجديهي مكتبَه على مكتبة الرِّباط الدِّمشقي للمتصوِّفة، وهو الرِّباط المعروف بالسُّمَيساطي[١٥٤]. وكان ثمَّ جمَّاعة نهِمٌ للكُتُب هو الأديب القِفطي -صاحب التَّراجم- وقيلَ: إنَّ مكتبَه كانت تُقدَّر بمبلغ كبير ناهزَ خمسين ألف دينار[١٥٥].

(أ) كذا اسمه عند أبي أُصَيبِعَة، ولعلَّ أصلَها «أبو المظفَّر». (المترجم)

(ب) المراد بـ«العِدل» هنا: نصف الحِمل يكون على أحد جَنبَي البَعير. (المترجم)

وكان لدى اللُّغوي الأديب ابن هانئ النَّيسابوري (ت ٢٣٦هـ/ ٨٥٠م) مكتبة باعها بأربعمئة ألف درهم. وكان قد أفرَد لها دارًا مخصوصة، وكان يُنزِل فيها طلّاب الأدب ويقوم بمؤونتهم ويُجري عليهم النَّفقات[١٥٦]. وكان لدى ثعلب مكتبة بيعَت بمبلغ ثلاثمئة دينار، وتراوح ثمَن المجلَّد من ثلاثة إلى عشرة دنانير، ومن ثمَّ لم تكن مكتبتُه كبيرة، بل قيلَ: إنَّه كان يعتمد على حافظته. وعلى النَّقيض منه، كان لدى أبي سعيد السُّكري (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) مكتبة أكبر بكثير، قام بنسخ قِسم كبير منها بنفسه، ولم يكن يُرَ إلَّا ومعه كتابٌ ليقرأه على شيوخِه كلَّما التقى بأحدهم، ليُسجِّل سَماع ذلك الكتاب عليه[١٥٧]. ورتَّب أبو بكر الصُّولي (ت ٣٣٥هـ/ ٩٤٦م) -وكان مؤرِّخًا أديبًا وكاتبًا للرَّسائل، كُتبه وفقًا لموضوعاتها، وجعل لكلِّ حَقل لونًا مختلفًا من التَّجليد. وانتقدَه معاصِروه بسبب اعتماده على كُتبه، وليس على ما وعَته حافِظتُه[١٥٨]. ولعلَّ مكتبة الأديب الوزير الصَّاحب بن عبَّاد -المذكورة آنفًا- كانت أكبر تلك المكتبات الخاصَّة. وكانت صعوبة نقلها، بسبب حَجمِها الضَّخم، فضلًا عن أسباب أُخر تعلَّل بها الصَّاحب في اعتذاره لأمير خُراسان السَّاماني الذي كتَب إليه يدعوه للقُدوم إلى خُراسان ليولِّيه وزارتَه[١٥٩].

وكان للأديب المصري الأمير مُبشِّر بن فاتِك (كان حيًّا ٤٤٥هـ/ ١٠٥٣م) مكتبة خاصَّة مشهورة شهرة مكتبة الصَّاحب بن عبَّاد. عاش مُبشِّر في عهد الخليفة الفاطمي المستَنصِر (خلافته: ٤٢٧-٤٨٧هـ/ ١٠٣٦-١٠٩٤م)، وأرَّخ لخلافته في كتاب بلَغ ثلاثة مجلَّدات. كما صنَّف كتابًا في فلسفة الأخلاق[أ] تُرجم إلى الإسبانية في النِّصف الأوَّل من القرن الثَّالث عشَرَ تحت عنوان (*Bocados de oro*)، ومن ثمَّ إلى اللَّاتينية تحت عنوان (*Liber philosophorum moralium antiquorum*)، من ترجمة طبيب كان يُدعَى جيوڤانِّي دا بروسيدا (Giovanni da Procida)، ويُعتقَد أنَّه كان من بطانة الملك فريدريك الثَّاني (Frederick II)[١٦٠]. كما تُرجم هذا الكتاب أيضًا إلى الفَرنسية بعنوان: (*Dits moraulx*)، وإلى الإنجليزية

(أ) هو الكتاب المسمَّى مختار الحِكَم ومحاسِن الكَلِم الذي حقَّق نصَّه عبد الرَّحمن بدوي. وسيُفرد مقدسي حديثًا خاصًّا عنه في ختام الباب السَّابع من هذا الكتاب. (المترجم)

بعنوان: (The Diets and Sayings of the Philosophers). وتحتفظ مجموعة ساليرنيتانا (Collectio Salernitana) بنسخة من الأصل العربي لهذا الكتاب.

كان مُبشّر تلميذًا لـ علي بن رضوان (ت ٤٥٣هـ/ ١٠٦١م) في الطبّ، كما تتلمذ على ابن الهَيْثم (ت نحو ٤٣٢هـ/ ١٠٤١م) في الفَلَك والرِّياضيّات، وعلى ابن الآمِدي في الفلسفة. ولمّا توفّي مُبشّر، صبّت زوجته جامَ غِلّها وغَيرتها على كُتبه التي جعلته ينصرف عنها أكثر أوقاته. فأخذت تندُبه بمَرارة، وهي ترمي بكُتبه في بركة من الماء ويساعدنها خادماتُها في ذلك، فمحا الماء أكثر ما خطّه مُبشّر بيده![١٦١]

وأثرى الطّبيب اليهودي إفرائيم بن الحسَن بن إسحاق -وكان تلميذًا لـ ابن رضوان- بسبب خِدمته للخلفاء في الفترة التي قضاها في القاهرة، وكان لديه مكتبة واسعة ضمّت عددًا وافرًا من كُتب الطبّ، مثله في ذلك مثل معظم / أقرانه. [٧٥]
ولما غيّبه الموت خلّف مكتبة مكوّنة من عشرين ألف مجلّد ومبلغ كبير من المال. وكان هو نفسه الذي ذكرنا عنه آنفًا أنه كاد يبيع نحو عشرة آلاف مجلّد من كُتب الطبّ إلى مشترٍ من العراق، ممّا دعا الملكَ الأفضل إلى التدخُّل، فدفَع ثمَنها كي لا تخرُجَ تلك الكتب من القاهرة[١٦٢](أ).

ومن الجَلي أنّ هُواة جمع الكُتب لم يدّخِروا وُسعًا في اقتناء مكتبات قيّمة. فقد خلّف الطّبيب المسيحي أمين الدولة ابن التّلميذ (ت ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م) -وكان يُجيد السُّريانية والفارسية، كما كان متبحّرًا في العربية- مكتبة تغصّ بالكُتب النّفيسة. فآلَت المكتبة إلى ابنه من بعده، واعتنق الابنُ الإسلامَ، وانتهى به الأمر مقتولًا بالخنق في إحدى الأُمسيات، وكان قد أشرف على الثّمانين من عُمره، فآلَت الكُتب إلى مجد الدّين ابن الصّاحب، الذي نقَلها إلى داره[١٦٣].

وكذلك بذَل أصحاب الكُتب وُسعَهم للمحافَظة عليها وصيانتها. فقد نسَخ الأديب ابن الدهّان البغدادي (ت ٥٦٩هـ/ ١١٦٤م) -إبّان مقامه بأصفهان- عددًا من الكُتب في مختلف فنون الأدب المحفوظة في المكتبات الموقوفة هناك. ثمّ

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٢٣٠. (المترجم)

سافر إلى بغداد ثمَّ إلى دمشق ودرَّس ثمَّة، ثمَّ ارتحل إلى المَوصل حيث عيَّنه الوزير مدرِّسًا هناك. وبَينا كان هناك تلقَّى رسالة من بغداد مفادُها أنَّ مكتبته هناك قد غُمرت بمياه الفَيضان. وممَّا زاد الطِّين بِلَّة أنَّ بيته كان مجاورًا لمدبغة للجلود، ومن ثمَّ تسبَّبت المياه المتسرِّبة منها في تلَف كُتبه. وأثَّر البَخور -الذي استخدَمه ابن الدهَّان لعلاج كُتبه وإزالة آثار الرُّطوبة والتَّلف من عليها، كتابًا بعد الآخَر- على عينَيه حتى كُفَّ بصرُه بأخَرة، بينما ترَكَت الرُّطوبة -جرَّاء غَمر الماء للكُتب- أثرًا واضحًا على تلك الكُتب[١٦٤](أ).

وسافَر ابن المُطران -وكان طبيبًا وأديبًا مسيحيًا- إلى بلاد الرُّوم لدراسة اللَّاهوت. وكان ابنًا لطَبيب رحَّالة، كما درَس الطبَّ على ابن التِّلميذ (ت ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م) وابن النَّقاش (ت ٥٧٤هـ/ ١١٧٨م). وكان جمَّاعة للكُتب نهمًا، وقد منحته ثروتُه الكبيرة فرصة عظيمة ليُشبع شَغفَه بالكُتب[١٦٥]. ودخل فيْ الإسلام في عهد صلاح الدِّين الأيوبي، وكان في خِدمته طبيبًا له. وكان صلاح الدِّين يجلُّه، ويُغدق عليه العطايا.

وتُعدُّ مكتبة تاج الدِّين الكِندي (ت ٦١٣هـ/ ١٢١٦م) الخاصَّة، مكتبة مثيرة للفضول، ليس بسبب حَجمها، فقد كانت مكتبة متواضعة من حيث الحجم. بل بسبب عدد الكُتب في كلِّ قِسم من أقسام المعرفة الثَّلاثة الرَّئيسة. فمن بين تلك الأقسام كان الحقل الأكثر تمثيلًا هو حقل الأدب وفنونه؛ إذ إنَّ حَجمَه كان أكثر من

(أ) قال القِفطي:

«وبلَغه أنَّ الغَرق قد استَولى على بغداد، فنَشَر من يُحضر كُتبه إن كانت سالمة، فوجَدها قد غرقت فيما غرق، وزادها على الغَرق أنَّ خَلف مسكنه مدبغة فاض الماء منها إلى منزله؛ فأهلك الكُتب زيادة على هلاكها، فلمَّا أُحضرت إليه أخَذ في تأمُّلها على نتنها وتغيُّر لونها. فأُشير عليه بأن يُبخِّر ما سلم منها على فساده بشيء ممَّا يغيِّر الرَّائحة، فشرَع في تبخيرها باللَّاذَن، ولازم ذلك إلى أن بخَّرها بما يزيد على ثلاثين رَطلًا من اللَّاذَن. فطلَع ذلك إلى رأسه وعينَيه، فأحدثَ له العمى، فانكفَّ بصرُه قبل موته- رحمه الله- ونعوذ بالله من سوء التَّقدير، إنَّه هو اللَّطيف الخبير».

انظر: إنباه الرُّواة، ٢: ٤٨. (المترجم)

ضِعف عدد الكُتب في حقل العلوم الإسلامية، وما يقرُب من ثلاثة أضعاف عدد الكُتب الدّاخلة في حقل العلوم الدَّخيلة:

الأدب وفنونه	عدد المجلّدات	الإجمالي
النحو والصّرف	١٧٥	
اللُّغة	١٤٣	٤٤٠
الشّعر	١٢٢	
العلوم الإسلامية		
علوم القرآن	١٤٠	
الفقه	٣٩	١٩٨
علم الحديث	١٩	
العلوم الدَّخيلة		
/ الطبُّ وغيره	١٢٣	١٢٣

[٧٦]

وقد استقَينا تلك المعلومات من المؤرّخ الشّامي أبي شامةَ (ت ٦٦٥هـ/ ١٢٦٨م)، الذي اطَّلع على ثبت المكتبة كما أعدّه صاحِبُها بخطّ يده[١٦٦]. والحَظْ أيضًا عدد الكُتب في علوم القرآن مقارَنة بغيرها من العلوم الدِّينية الأخرى، الأمر الذي يشير إلى أهمية الدّراسات القرآنية للأديب خاصّة؛ وذاك لأنّ القرآن كان مصدرًا للفصاحة لا ينضُب معينُه، ومنجمًا لاستعاراتِ الأدباء لا يَفنى.

وكان لدى الصّاحب أمين الدّولة (ت ٦٢٨هـ/ ١٢٣١م) مكتبة ضمّت نحو عشرين ألف مجلّد. وطلّب هذا الطَّبيب -وكان صديقًا لوالد ابن أبي أُصَيبِعَة- من صديقه نُسخَةً من كتاب ابنه الذي وضعه في سير الأعلام من الأطبّاء؛ وذاك أنّ أمين الدّولة رأى في ذلك العملِ عملًا أصيلًا، لم يُسبق صاحِبُه إليه، هذا فضلًا عن أنّ مكتبة أمين الدّولة -المؤلّفة من قُرابة عشرين ألف مجلّد- كانت تخلو من نسخة

من هذا الكتاب خاصّة. ولبّى ابن أبي أُصَيبِعَة -من فوره- طلَب صديق أبيه، وبادَر إلى تكليف أحد النسّاخ المتقنينَ بنَسخ الكتاب، ويبدو أنّ ذلك النّاسخ كان يعمل -في أكثر الأحيان- ناسخًا لأسرة ابن أبي أُصَيبِعَة. وعلى أية حال فقد ناب قاضي قضاة دمشق عن ابن أبي أُصَيبِعَة -وكان شيخًا له في الفلسفة- في تسليم الهدية لـ أمين الدّولة، وبدوره قابل أمين الدّولة الهدية بمبلغ مالي كبير وبعض الخِلَع الثّمينة(١٦٧).

وكان لابن الواسِطي مكتبة رائعة غَنية بكُتب الطبّ خاصّة، كاد أن يفقدها بسبب بعض الضّرائب التي تراكمَت عليه. إلّا أنّ الخليفة الفاطمي المستَنصر (خلافته: ٦٢٣-٦٤٠هـ/ ١٢٢٦-١٢٤٢م)(أ) تدخّل لإنقاذ تلك المكتبة، فدفَع من ماله دَين ابن الواسِطي(١٦٨). وهو عين ما فعَله الملكُ الأفضل مع الطّبيب اليهودي إفرائيم الذي كاد يبيع مكتبَه كما مرّ بنا آنفًا(ب).

رابعًا: بعض تقاليد الكتّاب المخطوط

١) رواية الكتب بغير إجازة

دَرَس النحوي الأندلسي أبو القاسِم [ابن ولّاد] (ت ٣٣٢هـ/ ٩٤٣م) كتابَ سيبَويه من نسخة كانت لأبيه، انتُسِخَت من نُسخَة المُبرّد نفسِها. وكانت تلك النُّسخة قد آلت إرثًا من أبيه لأخيه، ثمّ آلت إليه في الأخير. وكلٌّ قد درَس منها على التّوالي، روايةً عن المُبرّد(١٦٩). ومن الوهلة الأولى، قد لا يبدو لنا أن ثمّة شيئًا استثنائيًا في هذه النُّسخة. ومع ذلك، فإنّ التعمُّق في الأمر يدلُّ على أنّ الرّواية لم تكن شَفهية في أصلها؛ فلم يُذكَر أنّ الأب قد قرأ الكتاب على المُبرّد، بل قيلَ: إنّ نسخة المُبرّد كانت الأصل الذي انتُسِخَت منه تلك النُّسخَة. ولم يألَف النّاس مثل هذا الوضع في حقل الأدب وفنونه. في الواقع، لم يكن لـ كتاب سيبَويه إسنادٌ موثوقٌ ينتهي بمؤلِّفه. وذكَر

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: الخليفة العباسي المستظهر بالله (خلافته: ٤٨٧-٥١٢هـ/ ١٠٩٤-١١١٨م). (المترجم)

(ب) انظر ما تقدّم، ص ٢٣٠. (المترجم)

ياقوت الحَمَوي أنَّ سيبَويه لم يقرأ (يعني يُدرِّس) الكتاب على أي من طلّابه البتّة، ولم يقرأه أحدٌ (أي يدرُسه) على مؤلّفه. وعلى هذا النحو كان الأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ/ ٨٣٠م) -وكان تلميذًا لسيبَويه- هو الذي تصدّى لتدريس الكتاب بعد وفاة صاحبه. ومن ثمّ بيّن ياقوت أنّ الأخفش الأوسط كان الطّريق لرواية كتاب سيبَويه على نحو شرعي بقوله: «هو [يعني الأخفش الأوسط] / الطّريق إلى كتاب [١٧] سيبَويه»[١٧٠].

لم يكن هذا الوضع الذي تجاوز الحدّ في الفوضى، قابلًا للحدوث في حقل العلوم الدّينية، بيد أنّه أضحى أكثر شيوعًا وعلى نحو تدريجي في حقل الأدب بعد كتاب سيبَويه، الأمر الذي أثّر -في الأخير- على سلوك العلماء في حقل العلوم الدّينية، بما في ذلك علماء محدّثون مثل ابن الجوزي، الذي كان أديبًا في الوقت نفسه.

قدّم السّماع، وهو الرّواية الموثوقة لكتاب ما، دليلًا على أنّ الشّخص -أو الأشخاص- الذين وردت أسماؤهم في نصّ السّماع، قد درَسوا ذلك الكتاب على مؤلّفه، أو على شخص كان مُجازًا بالرواية عن المؤلّف حسب الأصول، والتحق بسلسلة من الرُّواة انتهت بالمؤلّف. وقد تباهى [الأديبُ] المشهور [أبو بكر] الصُّولي -الذي كان لديه مكتبة واسعة- بسماعِه لجميع الكُتب التي ضمّتها مكتبتُه. وهذه الحقيقة -التي تُظهر المدى الذي بلَغته ثقافتُه- تؤشّر أيضًا إلى أنّه لم تكن جميع نُسَخ الكُتب محتوية على سماع شيوخ يشهَدون على روايتها على نحو رسمي[١٧١]. بل عزّزت السّماعات -كما ذكرنا ذلك آنفًا- من قيمة الكتاب عند بيعه إلى حدّ كبير.

وقد انتُقِد أبو رياشٍ أحمد بن إبراهيم الشّيباني (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) لشرحه كتاب الحماسة لأبي تمّام؛ إذ يبدو أنه أذِن لتلاميذه بنقل الرّوايات من بطون الكُتب، وإقحامِها في شَرحه متى وجَدوا موضعًا مناسبًا متّسقًا مع ما في كتاب أبي تمّام[١٧٢]. وهذا المَيل إلى الاعتماد على المواد من الكُتب مباشَرة، دون الالتفات إلى النّقل الموثّق في نصّ سَماع بخطّ صاحبه، يبدو أنه كان قد ترسّخ في حقل الأدب.

٢) عملية إخراج الكتب المخطوطة

حفِظ الفِهرست لابن النَّديم (ت بعد ٣٧٧هـ/ ٩٨٧-٩٨٨م)[أ] وصفًا لمخطوط كتاب الياقوت، أو كتاب اليواقيت لأبي عمر الزّاهد (٢٦١-٣٤٥هـ/ ٨٧٤-٩٥٧م). وكان مصنِّف ذلك الكتاب صاحبًا لـ ثعلب، ومن ثمّ لقّب الصّاحب، أو غلام ثعلب؛ فأصحاب الشّيخ غالبًا ما كانوا خُدّامًا له كذلك[ب]. على أية حال فقد نقل القِفطي ذلك الوصف في إنباه الرُّواة أيضًا، وهو يُلقي بعض الضَّوء على الكيفية التي كان يتمّ بها إخراج الكتاب:

> «وكان أبو عمر محمّد بن عبد الواحد -صاحب أبي العبّاس ثعلب- ابتدأ بإملاء هذا الكتاب كتاب الياقوت يوم الخميس لليلة بقيت من المحرّم سنة ستّ وعشرين وثلاثمئة في جامع المدينة -مدينة أبي جعفر- ارتجالًا من غير كتاب ولا دُستور، فمضى في الإملاء مجلسًا مجلسًا، إلى أن انتهى إلى آخره. وكتبتُ ما أملاه مجلسًا يتلو مجلسًا. ثمّ رأى الزّيادة فيه فزادني أضعاف ما أملاه[ج] وارتجل يواقيت أُخر، / واختصّ بهذه الزّيادة أبا محمّد [٧٨]
> الصَّفّار؛ لملازمته وتكرير قراءته لهذا الكتاب على أبي عمر. فأُخِذت الزّيادات منه، ثمّ جمع النّاس [يعني الطلّاب] على قراءة أبي إسحاق الطّبري [تلميذ أبي عمر (ت ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م)] له، فسمّى هذه القراءة «الفذلَكَة»، فقرأ عليه وسمعه النّاس.

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، وهو خطأ شائع. وإنما هو «محمّد بن إسحاق النّديم»، أو «النّديم» لا ابن النّديم. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي: "the fellows of a professor were often his servitors as well"، ولا يُشير السّياق إلى أنّ مقدسي يريد الخُدّام بالمعنى الحَرفي للكلمة، أو إلى وجود حقوق أو التزامات للشّيخ على مريديه وطلّابه، وإنّما هي التّجِلّة والتّوقير والإكبار المؤدّية إلى بعض صنوف الخدمة المعبِّرة عن تقدير الطلّاب لمعلّميهم في غير ذِلّة ولا اتّضاع. ومن ذلك تقبيل الطالب يد شيخه، ووقوفه له حتى يجلس أو يأذن له بالجلوس، وإفساحه له في المجالس، وحمل ما يثقُل عليه حملُه من متاع أو كُتب، والأخذ بقياد دابّته، ومساعدته في امتطاء ظهرها، وما يجري مجرى ذلك. ومن ثمّ ينبغي أن نفهم تلك العبارة على الوجه نفسه الذي نفهم به القول المأثور: «مَن علّمني حرفًا صرت له عبدًا». (المترجم)

(ج) في إنباه الرُّواة: «أملى». (المترجم)

ثمّ زاد فيه بعد ذلك، فجمعت أنا في كتابي الزّيادات كلّها، وبدأت بقراءة الكتاب عليه يوم الثّلاثاء لثلاث بقين من ذي القعدة سنة تسع وعشرين وثلاثمئة، إلى أن فرغت منه في شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين وثلاثمئة [نوفمبر/ تشرين الثاني - ديسمبر/ كانون الأول ٩٤٢م]. وحضرت النُّسخ كلّها عند قراءتي: نُسخة أبي إسحاق الطّبري، ونسخة أبي محمّد الصّفّار، ونسخة أبي محمّد بن سعد القُطرُبُّلي، ونسخة أبي محمّد الخَفاجي[أ]، وزادني في قراءتي عليه أشياء. وتوافقنا في الكتاب كلّه من أوّله إلى آخره. ثمّ ارتجل بعد ذلك يواقيت أُخَر، وزيادات في أضعاف الكتاب، واختصّ بهذه الزّيادة أبا محمّد وهبًا؛ [يعني الصّفّار] لملازمته.

ثمّ جمع النّاس ووعدهم بعرض أبي إسحاق [يعني الطّبريّ] عليه هذا الكتاب. وتكون آخر عَرضة يتقرّر عليها الكتاب[ب]، فلا يكون بعدها زيادة. وسمّى هذه العَرضة المِحرابية[١٢٣][ج].

واجتمع النّاس [يعني الطّلاب] يوم الثّلاثاء لأربع عشرة ليلة خلت من جُمادى الأولى من سنة إحدى وثلاثين وثلاثمئة [توافق ٢٤ من يناير/ كانون الثّاني من عام ٩٤٣م] في منزله[د] بحضرة سكّة أبي العَنبر، فأملى [يعني الطّبريّ] على النّاس ما نُسختُه:

«قال أبو عمر محمّد بن عبد الواحد: هذه العَرضة هي التي تفرّد بها[هـ] أبو إسحاق الطّبري، آخِر عَرضة أسمعُها بعدها، فمن روى عنّي في هذه النُّسخة وهذه العَرضة حَرفًا واحدًا، وليس هو من قولي فهو كذّابٌ عليّ. وهي من السّاعة إلى السّاعة من قراءة أبي إسحاق على سائر النّاس، وأنا أسمعُها حَرفًا حَرفًا».

/ قال أبو الفَتح (عبد الله بن أحمد النحوي، ت نحو ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م)[١٢٤]: [٧٩]

(أ) كذا في إنباه الرُّواة، والفِهرست نشرة القاهرة. وهي في نشرة أيمن فؤاد سيّد (وهي أفضل نشرات الفِهرست للنّديم حتى يومنا هذا): «الحجّاجي». (المترجم)

(ب) في إنباه الرُّواة: «ويكون آخر جزء منه يتقرّر عليه الكتاب». (المترجم)

(ج) في الفِهرست (نشرة القاهرة) «البحرانية». (المترجم)

(د) في إنباه الرُّواة: «في منزلي». (المترجم)

(هـ) في إنباه الرُّواة، بزيادة «الأستاذ». (المترجم)

وبدأ (يعني أبا إسحاق الطَّبري) بهذه العَرضة يوم الثُّلاثاء لأربع عشرة ليلة خَلَت من جُمادى الأولى سنة إحدى وثلاثين وثلاثمئة [يوافق ٢٤ من يناير/ كانون الثَّاني من عام ٩٤٣م][١٧٥].

ويتعلَّق مقطعٌ آخر حفِظه لنا القِفطي -في ثنايا تراجمه- بكتاب [أبي علي] القالي (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م) المسمَّى المَقصور والمَمدود. وذا سماع الكتاب بخطّ القالي:

«قرأ جميع المَمدود والمَقصور محمَّد بن إبراهيم بن معاوية القُرشي، ومحمَّد بن أبان بن سيِّد، وعبد الوهَّاب بن أصبَغ، ومحمَّد بن حَسَن الزُّبَيدي -أعزَّهم الله- وأعانوا بانتِساخِه ونقله من طَوامير تخريجي له، وقابلوا به كُتبهم. وكثيرٌ من تعاليق هذا الكتاب مخرَّجٌ بخطّ القُرشي منهم. ومتن هذا الدِّيوان بخطّ عبد الوهَّاب بن أصبَغ منهم. وسَمِعه سائر أصحابهم بقراءة القُرشي له عليَّ، وسَمِعوه خاصَّة بقراءتي لهم. جَعله الله علمًا نافعًا مقرِّبًا منه»[١٧٦].

وتمدُّنا الفِقَر المتعلِّقة بـ كتاب الياقوت ببعض المعلومات المثيرة للاهتمام حول الكيفية التي تمَّ بها تأليف ذلك الكتاب، وتصحيح نُسخته ومقابلتُه:

١) أملى الشَّيخ دائمًا الكتاب على الطلَّاب، أو على طالب بعينه من جُملَتهم.

٢) أملي الكتاب ارتجالًا، على نحو دائم[أ]؛ إذ لا يُشير الشَّيخ إلى أية ملحوظات أو مسوَّدات.

٣) سمع الشَّيخ النصَّ المملَى الذي أعاد قراءته عليه طالبٌ كان يُنتخب من بين الطلَّاب، فيقرأه عليه كلمة فكلمة.

٤) كان الطلَّاب يسمَعون القراءة، كَلمة فكلمة، فيُعارضون النصَّ المملَى

(أ) الخطّ أنَّه ورد في النصّ أنَّ المؤلِّف أملاه ارتجالاً من غير كتاب ولا دستور، وهذا يعني أنَّه كان بين المؤلِّفين من يُملي من كتاب أو دُستور. والخطّ أيضًا أنَّ أبا علي القالي نصَّ في سَماع كتاب المَقصور والمَمدود على «طَوامير تخريجه له» وهو يعني مسوَّدات الكتاب. (المترجم)

على النُّسخ التي بحوزتهم، ومن ثمّ يصحّحون ما جاء فيها، كلّما صحّح الشّيخ القراءة، أو كلّما خالف النصّ المملى ما ورد في نُسَخهم.

درَس عيسى بن عبد العزيز الجَزولي (ت ٦٠٧هـ/ ١٢١٠م) على النحوي المصري أبي محمّد عبد الله بن عبد الله بن برّي، بعد أن أدّى فريضة الحجّ. ثمّ درّس علوم القرآن في بجاية والمرية لفترة ما من حياته. ثمّ استقرّ به المقام في مُرّاكُش واعظًا حتى وافته منيّته[١٧٧]. وكان الجَزولي قد درَس كتاب الجُمَل للزجّاج (ت ٣٣٧هـ/ ٩٤٩م) على ابن بَرّي، وفي أثناء الدّرس اعتاد الجزولي أن يطرح ما كان يعنّ له من تساؤلات حول الكتاب ومحتواه، وكان ابن برّي يجيبُه عن أسئلته بما تيسّر له، ثمّ كانت هذه التّساؤلات نفسها موضوعًا لنقاشات دارت بين الطّلاب الحاضرين في مجلس ابن برّي، مما أسفر -في الأخير- عن متن منفصل، قام الجزولي بتنقيحه، فبَدا كما لو كان / مقدّمة تمهيدية مسهَبة (*Prolegomena*) للكتاب، [٨٠] جاءت مُلبِسة في بعض أجزائها، أصيلة في أجزاء أخرى. ولمّا عاد الجزولي إلى إفريقية، نسَخ النّحاة هذه المقدّمة رواية عنه، كما درَسوها عليه. وذكَر القِفطي إنّه سمع أنّ الجزولي كان كلّما سُئل عمّا إذا كانت هذه المقدّمة من تصنيفه، أجاب بالنّفي؛ «لأنّه كان متورّعًا»، إذ إنّ تلك المقدّمة تألّفت من تعليقات أسهَم فيها جميع الطّلاب الحاضرين خلال المناقَشات التي جرت حول محتوى كتاب الزّجّاج، بمَن فيهم ابن بَرّي نفسُه، ومن ثمّ لم ير الجَزولي لنفسه حقًّا في ادّعاء تصنيف تلك المقدّمة. ومع ذلك، فقد نُسِبت إليه لاحقًا؛ وذاك أنّه انفرَد من بين سائر تلامذة ابن برّي بتدوينها وتدريسها، والحقُّ أنّه لمّا أنشأ نصّها فقد استبعَد شركاءه الآخرين. وعلى أية حال فثمّ عدد كبير من الشّروح على هذه المقدّمة النحوية[١٧٨].

خامسًا: بعض الكتب المشهورة

بوُسعنا إضافة الكُتب التّالية أمثلة على الكُتب المشهورة، متضمّنة أسماء بعض الكُتب التي لم نأت على ذِكرها من قَبل فيما سبق من هذا الكتاب.

يُعزى الفضل لـ ثابت بن عبد العَزيز السّرَقُسطي وابنه قاسم؛ وذلك لأنهما كانا

أوّل من عاد من الرّحلة إلى المشرق ويحوزتهما كتاب العالم المشهور الخليل [ابن أحمد] (ت بين عامي ١٦٠هـ - ١٧٥هـ/ ٧٧٧م-٧٩١م)[أ]، المسمّى كتاب العَين[١٧٩]. وكان الخليل قد وضع هذا الكتاب لوالي خُراسان اللّيث بن رافع، وكان الأخير أديبًا، يكتُب للبرامكة. ثمّ اتّفق أن قامت زوجة اللّيث بإضرام النّار في هذا الكتاب في ذُروة ثورتها، نكاية في اللّيث لمّا أتاها نبأ اتخاذِه لسُرّية جديدة بارعة الجمال. ولمّا لم تكن هناك نُسخٌ أخرى من هذا الكتاب، فقد أملى اللّيث نصفَه الذي كان يحفظه، ثمّ دَعا عددًا آخر من الأدباء ليشتركوا معًا في إملاء نصف الكتاب الآخر مما كانوا يحفَظونَه[١٨٠].

وسبق أن ذَكرنا آنفًا ما كان من أمر الجاحِظ مع الوزير ابن الزّيّات فيما يتعلّق بتلك النُّسخة النّفيسة من كتاب سيبَويه في النحو، والتي كانت بخطّ الفَرّاء، ومقابَلة الكِسائي، وتهذيب الجاحِظ[١٨١].

وقدّر أبو عيد -مؤلف كتاب الغريب المصنَّف المشهور- كتابه بمبلغ عشرة آلاف دينار؛ إذ اشتمل الكتاب على نحو ألف مادّة لُغوية، إضافة إلى نحو ألف ومئتي بيت شعر أمثلة شارحة لموادّه اللُّغوية[١٨٢]. وافتخر اليَزيديُّون -وهم بنو جِلدة اللُّغوي إبراهيم بن أبي محمّد اليَزيدي- بكتابَين[ب] في علم اللُّغة من تصنيفِه، وهما: كتاب ما اتفق لَفظه واختلف معناه (في ٧٠٠ ورقة)، وكتاب آخر له عن لهجات العرب[ج]. كما كان يوصَف بأنّه شاعرٌ مُجيدٌ أيضًا.

(أ) أظهر المؤرّخون ارتباكًا في تحديد السّنة التي توفّي فيها الخليلُ، فقال بعضُهم سنة بضع وستّين ومئة، وقيل سنة (١٧٥هـ/ ٧٩٢م)، والأرجح أنّه توفّي بالبصرة سنة (١٧٠هـ/ ٧٨٧م). (المترجم)

(ب) لم يضع مقدسي حاشية يُبيّن فيها مصدره هنا، لكنّني أحسبه قد عاود وفَيات الأعيان لابن خَلّكان، ولست أدري ماذا أراد مقدسي بالمصنّف الثّاني، وعبارة ابن خَلّكان هي:

«واليَزيديُّون يفتخرون بالكتاب الذي وضعه إبراهيم ابن أبي محمّد المذكور في اللّغة وسمّاه كتاب ما اتّفق لفظه وافترق معناه، جمع فيه كلّ الألفاظ المشتركة في الاسم، المختلفة في المسمّى، ورأيته في أربع مجلّدات، وهو من الكتب النّفيسة، يدلّ على غزارة علم مؤلّفه وسَعة اطّلاعه، وله كذلك تواليف حسنة نافعة، وكذلك بقية اليزيديّين صنّفوا كُتبًا مشهورة مشكورة».

انظر: ابن خَلّكان، وفَيات الأعيان، ٦: ١٩٠. (المترجم)

(ج) لم يذكر القِفطي لليزيدي المذكور أعلاه إلّا كتابه المسمّاة ما اتّفقت ألفاظه واختلف معناه، النُّقط =

وامتدح أبو علي القالي شرح [قاسم بن ثابت بن عبد العزيز الأندلسي وأبيه ثابت](أ) لـ [غريب] أبي عُبيد في الحديث(ب). وكان علماء الأندلس قد جرّحوهما بادّعاء أنَّ ذلك الكتاب ليس من تصنيف قاسم، بل نسبوه إلى شخص آخر مشرقي المَشرب. وكان الموت قد غيّب قاسمًا قُبيل الانتهاء من كتابه، فأكمله والده ثابت. وسَمِع الزُّبَيدي [أبا علي] القالي وهو يقول مخاطبًا أهل الأندلس:

«لم يُؤلَّف بالأندلس كتابٌ أكمل من كتاب ثابت في شرح الحديث، وقد طالعت كُتبًا أُلّفت في الأندلس، ورأيت كتاب الخُشَني في شرح الحديث وطالعتُه، فما رأيتُه صنع شيئًا، وكذلك كتاب عبد الملك بن حبيب (ت نحو ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م)».

/ وهكذا كان ابن دُرَيد يرى أنَّ القالي في روايته ربما قصد مصنَّفات أخرى [٨١] صُنِّفت في هذا الموضوع نفسه (أي غريب الحديث) في المشرق الإسلامي، بيد أنَّ الفضل ينبغي أن يُعزى إلى أبي عُبيد؛ لكونه أوّل من صنّف في هذا الموضوع[١٨٣](ج).

وكان عبد الرَّحمن بن عيسى (ت ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، قد وضع كتابًا أسماء

= والشَّكل، وكتاب المقصور والممدود، وكتاب مصادر القرآن، وبلغ فيه إلى سورة الحديد، وكتاب بناء الكعبة وأخبارها، وكتاب المصادر ونوادر العرب [ذكره أبو المحاسن اليغموري في: نور القبس]. (المترجم)

(أ) ما بين حاصرتَين من عندي؛ إذ إنَّ السِّياق لا يستقيم دون هذه الزِّيادة، ومن الواضح أنَّ سقطًا اعتور عبارة مقدسي في هذا الموضع؛ نتج إمّا عن خطأ وقع من المؤلِّف ابتداء، أو في أثناء رَقن الكتاب ولم يفطن له المؤلِّف. (المترجم)

(ب) لم يكن شرحًا لكتاب الغريب لأبي عُبيد كما ظنَّ مقدسي، بل كان كتابًا مستقلاً في غريب الحديث، صرَف ثابت -وأبوه من بعده- عنايته على فوات أبي عُبيد وابن قُتيبة من غريب ألفاظ الحديث. (المترجم)

(ج) قال الزُّبَيدي:

«وقال محمَّد بن حسن: «ولو قال إسماعيل: إنه لم ير بالمشرق كتابًا أكمل من كتاب قاسم في معناه، لما رددت مقالته؛ على أنَّ لأبي عُبيد في هذا الفنّ فضل السَّبق إليه».

انظر: الزُّبَيدي، طبقات النحويِّين واللُّغويِّين، ٢٨٤-٢٨٥. (المترجم)

كتاب الألفاظ، وهو كتابٌ وُضع لتأهيل الكُتّاب المبتدئين الذين كانوا يرومون احتراف صَنعة الكتابة، وقال الوزير الأديب المعروف الصّاحب بن عبّاد في شأنه:

«لو أدركتُه لأمرت بقطع يده ولسانه؛ لأنه جمع شذور العربية الجزلة المعروفة في أوراق يسيرة، فأضاعها في أفواه صبيان المكاتب، ورفع عن المتأدّبين تعَب الدّرس والحفظ والمطالَعة»[(أ)][184].

وما انفكّ أهل البصرة يُفاخرون أهل الأرض بهذه الكتُب التي صنّفها علماء بصريّون، وهي: كتاب العَين للخليل في اللُّغة، والكتاب لسيبَويه في النحو؛ وكتاب الحيوان للجاحِظ؛ وكتاب القراءات للسِّجستاني (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)[185]. وكان الكتاب لسيبَويه في النحو بمنزلة النصّ المؤسِّس للعربية الفصيحة منذ دُوِّن بها. واعتاد النحوي واللُّغوي الأندلُسي، عبد الله بن محمّد بن عيسى -وهو من أهل مدينة وادي الحِجارة[(ب)]- خَتمَة كتاب سيبَويه مرّة كل خمسة عشَرَ يومًا. والحَظْ أنّه استعمَل هنا اصطلاح «خَتمة»، وهو المصطلح نفسه الذي استُعمل وصفًا لإتمام قراءة المصحف كاملًا، ومن ثمّ فقد وُضع الكتاب لسيبَويه في المستوى نفسه مع القرآن[(ج)]؛ وذاك لقيمة كتاب سيبَويه في العربية[186].

وروى السُّبكي -صاحب التراجم- أنّ النحوي أبا يوسف القَزويني (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) كان قد جمَع عددًا كبيرًا من الكُتب في مصر إبّان قَحط أصاب أهلَها، ومن ثمّ نقَل تلك الكُتب إلى بغداد، وكان بينها نسخة نفيسة من المصحف[(د)] أعدّت خِصّيصًا تلبية لحاجات محدّدة للأدباء، حيث حدّد النّاسخ آيات

(أ) أحال مقدسي هنا على: القِفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ١٦٥. والحقُّ أنّ هذه الفِقرة ليست من لَفظ القِفطي، بل نقلها محقّق إنباه الرُّواة عن الصَّفَدي، وأثبتها في حاشية له في ثنايا تحقيقه لنصّ القِفطي، فليُتنبه. (المترجم)

(ب) تُعرف أيضًا بمدينة الفَرَج، وهي حاليًّا بلدة (Guadalajara) في إسبانيا. (المترجم)

(ج) لا يبدو لي أن مقدسي كان موفّقًا في هذه المقارَنة اللُّغوية، والنّتيجة التي قادته تلك المقارَنة إليها مدعاة للدّهشة! (المترجم)

(د) قال السُّبكي:

«وأهدي إلى نظام المُلك أربعة أشياء لم يكن لأحد مثلها ... والرّابع مصحفٌ بخطّ بعض الكُتّاب =

بعينها تصلُح لاستخدام كُتاب الرّسائل في كتابة رسائلهم، وللشُروطيّين في وضعهم للوثائق الشّرعية الرّسمية[١٨٧].

سادسًا: حركة الكتب

تدفّقت الكُتب اليونانية من بلاد الرُّوم إلى بغداد على نحو كثيف في أعقاب رسالة أرسلّها الخليفة المأمون إلى الإمبراطور البيزنطي، يسأله فيها إمداده ببعض الأعمال المنتخَبة من كُتب اليونان القدماء ممّا هو محفوظٌ في مكتبات بلاده. وقبِل الإمبراطور البيزنطي عرضَ المأمون بعد لأيٍ، فأرسَل المأمون وفدًا كان فيهم سالمٌ خازن دار الحِكمة[١٨٨]. وهكذا منَحت تلك الكُتب المنتخَبة المَجلوبة إلى بغداد دَفعة لحركة التّرجمة -التي بدأها والد المأمون، الخليفة هارون الرّشيد- والتي أحدثَت في النّهاية انفجار نبع المعارف العربية الإسلامية.

انسابَت الكُتب متنقّلة إلى جميع أرجاء العالم الإسلامي، فقد ظفِر بها العلماء الذين خَرجوا قاصدين مكّة بنيّة الحجّ في أثناء رحلاتهم. فبعد أدائه لفريضة الحجّ عاد / أبو عبد الله محمّد الغازي (ت نحو ٢٩٧هـ/ ٩١٠م) إلى الأندلس وفي معيّته [٨٢] عددٌ كبيرٌ من الكُتب في الشّعر واللّغة والنحو والتّاريخ[١٨٩]، وهي الفروع الرّئيسة في مناهج الدّراسات الأدبية. وروى القِفطي أنّ كتاب القراءات للّغوي الأندلسي أحمد ابن مُطرّف الطّائي (ت نحو ٣٥٠هـ/ ٩٦١م)، عُرضَ للبيع في مجلّدين في حَلَب[١٩٠]. وكان الطّبيب الأديب ابن الحسَن البغدادي قد صنّف بعض الكُتب التي سَرعان ما وجَدت طريقَها إلى نيسابور، بعضُها من خلال أحد طلّابه -خاصّة- وكان يُدعى عبد الوهّاب، وكان من أهل تلك المدينة[١٩١]. كما أضحَت نسخة ابن ولّاد (ت ٢٩٨هـ/ ٩١١م) من الكتاب لسيبَويه، بعد عودة صاحبها من الأندلس للتّدريس

= المجوّدين بالخطّ الواضح، وقد كتب كاتبُه اختلاف القُرّاء بين سُطوره بالحُمرة، وتفسير غريبه بالخُضرة، وإعرابه بالزُّرقة، وكتب بالذّهب العَلامات على الآيات التي تصلُح للانتزاعات في العهود والمكاتبات، وآيات الوعد والوعيد وما يُكتب في التّعازي والتّهاني. وبالجُملة: كتابة مصحف على هذا الوجه بدعة مكروهة».
انظر: طبقات الشّافعية الكبرى، ٥: ١٢٢. (المترجم)

في مصر، إرثًا لابنه، وبعد وفاة الابن، أضحت تلك النُّسخة ملكًا لأحد الهواة من جماعة الكُتب ويُدعى الدقّاق، الذي دفع مئة دينار ثمنًا لتركة مالكها المتوفّى، وبعد وفاة الدقّاق أضحت تلك النُّسخة إحدى مقتنيات مكتبة الوزير أبي الفضل ابن الفرات (ت ٣٩١هـ/ ١٠٠١م)، وكان وزير الإخشيد[١٩٢].

كما أرسل الملوكُ والأمراء الأندلسيّون مبعوثيهم إلى المشرق بهدف جمع الكُتب لمكتباتهم[١٩٣]. وأسهم التُّجار أيضًا في عملية نشر مصادر المعرفة تلك. إلّا أنّ إسهامهم في هذه التّجارة كان بمنزلة نعمة ونقمة معًا في آن واحد؛ إذ إنّهم لمّا لم يكونوا من أهل الأدب، فقد كانت مصلحتُهم في الاتجار بالكُتب تقتضي مضاعفة أرباحهم من بيعها إلى أقصى حدٍّ ممكن، وذلك من خلال تفريق الكُتب متعدّدة الأجزاء، ثُمّ بيع كلّ جزء منها على حِدة، هنا وهناك في كل حدب وصوب. ومن ناحية أخرى، فإنّهم لمّا كانوا غير مدركين دائمًا لقيمة بضاعتهم، فقد كان بوسع الأدباء عقد صفقات جيدة معهم. وكانت هذه هي الحال في تفسير المعتزلي والنحوي أبي مسلم محمّد بن علي الأصفهاني (ت ٤٥٩هـ/ ١٠٦٧م)[أ]، حيث ابتاع أحد التجّار ذلك التّفسير البالغ نحو عشرين مجلدًا، وكان يجهل قيمته، ومن ثمّ باع كل جزء منه على حدة، فوجد بعضُها طريقه إلى مصر، ووُجد بعضُها الآخر في الأندلس[١٩٤].

كما تبدّدت المكتبات الخاصّة الأخرى شعاعًا. وكذلك كانت حال المجلّدات التي بلغ عددها زُهاء عشرة آلاف مجلّد كانت تضمُّها مكتبة الطّبيب ابن المُطران. ولمّا لم يكن له أبناءٌ يرثونه، فقد بيعت كُتبه كتابًا كتابًا في مزاد علني[١٩٥]. وكلّف القفطي صديقًا له بشراء بعض الكُتب، وأوصاه بشراء تعليقة [ابن] بابشاذ[ب]، وهي تعليقة مشهورة في النحو[١٩٦] خاصّة. وكان هذا الكتاب برواية مؤلّفه قد انتقل خلال ثلاثة أجيال متعاقبة من تلامذته، فطلب القفطي -الذي كان في حلب آنذاك عندما أتاه نبأ وفاة آخر أولئك التّلاميذ- من أحد أصدقائه شراء ذلك الكتاب مهما بلغ ثمنه،

(أ) هو المعروف بـ «ابن مهريزد» أو «ابن مهرايزد». (المترجم)

(ب) أبو الحسن طاهر بن أحمد بن بابشاذ النحوي المصري (ت نحو ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م). (المترجم)

وكذلك كتاب التّذكِرة لأبي علي (يعني أبا علي الفارسي، ت ٢٨٨هـ/ ٩٨٧م)(أ). ولمّا عاد القِفطي إلى مصر، أخبره صَديقُه أنّ كلا الكتابَين قد استولى عليهما الملكُ الكامل (حُكمه: ٦١٥-٦٣٥هـ/ ١٢١٨-١٢٣٨م) لنفسه. وكان الملكُ الكامل معاصرًا للملك الصقلّي فريدريك الثّاني. وعُرِف عنه -أعني الكاملَ- أنّه كان له مَيلٌ خاصٌّ للنحو، ولا سيّما لأمّهات الكُتب في هذا الحقل(١٩٧).

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي. وقد توفّي أبو علي الفارسي سنة ٣٧٧هـ أمّا التاريخ الهجري المذكور أعلاه فهو تاريخ مولده، واختلط الأمر على مقدسي فأثبته في محلّ تاريخ وفاته. وأمّا المكافئ الميلادي فصحيح. (المترجم)

الباب الثالث

التدريس: تنظيم المعرفة



الفصل الأول
مكانة الأدب في تنظيم المعرفة الدينية

/ أولًا: أقسام المعرفة [٨٨]

نُظِّمت المعرفة في الإسلام الكلاسيكي في ثلاثة أقسام رئيسة:

١) فنون الأدب العربي.

٢) العلوم الدِّينية الإسلامية.

٣) «العلوم الدَّخيلة» أو «علوم القدماء»، ولا سيَّما اليونان منهم.

لمَّا تذكَّر ابن بُطلان (ت ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م) معاصِريه الذين أودَت بهم فواجع النِّصف الأوَّل من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، مثَّل أولئك المفكِّرون -الذين سمَّاهم ابن بُطلان- هذه التَّقسيمات الثَّلاث الرئيسة للمعرفة التي نشأت بحلول القرن الثَّالث الهجري/ التَّاسع الميلادي في الإسلام[١]. ويمكن تمييز هذه الأقسام الثَّلاثة في ثنايا المقالات العَشرة في كتاب **الفِهرست** لـ ابن النَّديم. فبعد أن تناول ابن النَّديم اللُّغات والأديان في المقالة الأولى من **الفِهرست**، خصَّص المقالتَين الثَّالثة والرَّابعة لفنون الأدب، ثمَّ أفرَد المقالتَين الخامسة والسَّادسة للعلوم الإسلامية، ثمَّ كرَّس المقالة السَّابعة للعلوم الدَّخيلة. بينما تناول في المقالات الثَّلاث الأخيرة موضوعات غير ذات طبيعة إسلامية، وعُدَّت ذات أهمية ثانوية، كالأساطير والخُرافات والسِّحر والأديان الوثنية والخِيمياء[٢][أ].

(أ) الخِيمياء (Alchemy) علمٌ قديمٌ كان يسعى للسَّيطرة على عناصر الأرض، بغرض تحويل المعادن الرخيصة إلى معادن نفيسة، وتركزت آمال الخيميائيين على اكتشاف حَجر الفلاسفة الذي يمكن من =

وعلى النّقيض ممّا فعل ابن النّديم، فقد قسّم الخُوارزمي (كان حيًّا بين عامي ٣٦٥-٣٨٧هـ/ ٩٧٥-٩٩٧م)[أ] كتابه المسمّى مفاتيح العلوم إلى مقالتين فحسب، كرّس أولاهما للعلوم الإسلامية وفنون الأدب، بينما خصّص المقالة الثّانية للعلوم الدّخيلة. وعلى هذا النحو فإنّ تنظيمه لحقول المعرفة جاء تحت قسمين رئيسين لا ثلاثة أقسام. ولا يُظهر مثل هذا التّقسيم أنّ فنون الأدب كانت تمهيدًا لـ «العلوم الدّخيلة» إلى جانب العلوم الإسلامية، بل شكّلت فنون الأدب -إلى جانب كونها جزءًا من القسمين المذكورين آنفًا- قسمًا منفصلاً للمعرفة في حدّ ذاتها، فكانت حقلاً مستقلاً، بحيث كان بوُسع الطلّاب متابعة دراساتهم المتقدّمة على مستوى الدّراسة العالية، كما كانت الحال في القسمين الآخرين؛ وكان لأساتذة الأدب أصحابٌ (ومفردها صاحبٌ) تخرّجوا تحت إشرافهم، أسوة بما كان يجري في القسمين الآخرين[٣]. وفي هذا الحقل المستقلّ، الذي أطلق عليه اسم الأدب، كان يكمن مجال الدّراسات الإنسانيّة.

ثانيًا: مصطلحات الدراسات الأدبية

لطالما استُعملت المصطلحات التّالية في حقل الدّراسات الأدبية على مرّ السّنين،
[٨٩] وهي: / الأدب، الآداب، الأدبيّات، أنواع الأدب، ضُروب الأدب، فنون الأدب، علم الأدب، علم الآداب، العلوم الأدبية، علم العرب[ب]، علوم العربية، العلوم العربية،

= خلاله تحويل المعادن الرّخيصة إلى الذّهب. ولم تُمارَس الخيمياء استنادًا إلى مفاهيم محدّدة عن تركيب المعادن وعلاقتها ببعضها بعضًا، بل مورست -لقرون- دون أن تضيف سوى أقلّ القليل من المعارف عن تركيب الموادّ على الأرض، وذلك بسبب القناعة الرّاسخة حول انتماء جميع العناصر الطّبيعية إلى العناصر الأربعة الرئيسة (الهواء- الماء- التّراب- النّار)، وكذلك بسبب دخول الفلسفة مكوّنًا رئيسًا من مكونات الخيمياء، وهو ما أدّى بدوره إلى الخصم من رصيد الخبرة القائمة على التّجريب لصالح التّأمل النّظري المصحوب بالمعتقدات الباطنية والممارسات السّحرية، حتى غلّب هذا على صَنعة الخيميائي. ومع ذلك فقد برز من بين أولئك الخيميائيين عددٌ من العلماء الذين أسهموا بنصيب في تطوّر علم الكيمياء الحديث، انظر تفصيلاً: سيرل أيدون، فضولية العلم، (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧). (المترجم)

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: (ت ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م). (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، وأظن مقدسي أراد «علم العربية». (المترجم)

علم اللّسان، علوم اللّسان. والحَظُ هنا أنّ هذه المصطلحات من شأنها أن تصرف الذّهن إلى العربية الفصحى -فنيًا ولُغويًا- عند العرب القدماء. والحَظُ أيضًا أنّ صيغة الجمع كانت الصّيغة السّائدة في المصطلحات التي أطلقت على دراسات الأدب، أو الدّراسات الإنسانيّة التي يمكن أن نُطلق عليها اسم فنون الأدب (*studia adabiya*).

وصَف ابن سينا تلك الكيفية التي رُتّبت بها الكتب في مكتبة نوح بن منصور [السّاماني]. ويمدُّنا هذا الوصف -مقارَنةً مع مختلِف حقول المعرفة الأخرى- بفكرة جيدة عن ماهية حقل الأدب. قال ابن سينا:

> «فدخلت دارًا ذات بيُوت كثيرة، في كل بيت صناديق كُتب منضّدَة بعضُها على بعض. وفي بيت منها كُتب العربية والشّعر، وفي آخر الفقهُ، وكذلك في كل بيت كُتب علم مفرَد»[٤].

على هذا النحو، استخدم ابن سينا اصطلاحَي: العربية والشّعر بمعنى الأدب، وعدَّهما حقلًا مستقلًا من حقول المعرفة.

ثالثًا: التعاريف والخصائص والنطاق

لـم يتَّفق الكُتّاب دائمًا على فروع الدّراسات التي تندرج تحت مصطلح الأدب، كما يتّضح لنا من دراسة نالّينو (Nallino) لهذا المصطلح[٥]. وإنّ عدد تلك الفروع -يقول نالّينو- تراوح بين أربعة وأربعة عشَرَ فرعًا. واستُعمل مصطلح «التّأديب» للإشارة إلى التّعليم الذي تلقّاه الطّالب في فترة التّعليم الأوّلية، والتي تلقّى خلالها دروسًا في فنون الأدب.

أنهى الشّمِر بن نُمَير -وكان نديمًا لعبد الرّحمن الدّاخل (خلافته: ١٣٨-١٧٢هـ/ ٧٥٦-٧٨٨م)- مرحلة التّأديب في قُرطبة قبل أن يقوم بـ الرّحلة إلى المشرق ليُكمل دراسة العلوم الدّينية[٦]. وقيل: إنّ المفضّل الضّبّي (ت نحو ١٧٠هـ/ ٧٨٦م) تخصّص في النحو والشّعر واللُّغة (الغريب) وأيّام النّاس[٧].

وذكَر خَلفُ الأحمر (ت ١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، في كتابه المسمّى المقدّمة في النحو، أنّ الإلمام بمبادئ النحو له قيمتُه في الشّعر والخُطب وكتابة الرّسائل[٨]. والحَظُ أنّ

هذه الرّواية العائدة إلى منتصف القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي، تضمّنت المجالات الرّئيسة لفنون الأدب. وذُكرت حقول المعرفة التي كانت محلّ اهتمام الجُمَحي (ت ٢٣٢هـ/ ٨٤٦م) كالشّعر والأخبار -أي التّاريخ- مصحوبة بالتّفسير التّالي: «وهما من جُملة علوم الأدب»[٩]. أمّا المجالات التي كانت محلّ اختصاص المازني (ت ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م)، فقد أُدرجت على غرار تلك الحقول الخاصّة بالمفضّل الضبّي، كالنحو والشّعر واللُّغة (الغريب) والسّير[١٠]. ونُقل عن الجاحِظ قوله: إنه لمّا كان مولَعًا بدراسة الشّعر، فقد تنقّل من شيخ إلى آخر ليجد أن معارفَهم بهذا الحقل إنّما اقتصرَت على الغريب، أو على الإعراب، أو على ما تضمَّنته من الأخبار -أي التّاريخ- أو على أيّام العرب وأنسابهم. / وما أن فرغ الجاحِظ من [٩٠] تسمية فنون الأدب تلك، حتى أردَف قائلًا:

> «فلَم أظفَر بما أرَدتُ إلّا عند أدباء الكُتّاب: كالحسَن بن وهب (ت نحو ٢٤٧هـ/ ٨٦١م)[١١]، ومحمّد بن عبد الملك الزيّات (ت ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م)»[١٢](أ).

ولمّا سأل الهاشمي -الذي وصَل البصرة واليًا عليها في عام (٢٧٦هـ/ ٨٨٩-٨٩٠م)- أبا حاتم السِّجِستاني مَن عُلماؤكم؟ أجابه السِّجِستاني بأسمائهم والحقول التي برَزوا فيها، مثل: النحو، اللُّغة، الأخبار (التّاريخ)، الفقه، كتابة الشُّروط، الحديث، علوم القرآن[١٣]. وروى الأديب المُبرّد، في مقدّمة كتابه المسمّى الكامل، أنه جمع ضُروبًا من الأدب: النّثر، والشّعر، والأمثال، والمواعظ، والخُطَب، والرّسائل[١٤].

ووُصِف أبو بكر الصُّولي بأنه كان عالمًا في مختلف فنون الأدب. ونُسِب إليه

(أ) فات مقدسي توثيق رواية الجاحِظ، ونصّها:

«طلبت علم الشّعر عند الأصمعي فوجَدتُه لا يُحسِن إلّا غريبَه، فرجعت إلى الأخفش فوجَدتُه لا يُتقِن إلّا إعرابَه، فعطفت على أبي عُبيدة فوجَدتُه لا ينقل إلّا ما اتّصَل بالأخبار، وتعلّق بالأيام والأنساب، فلم أظفَر بما أردتُ إلّا عند أدباء الكُتّاب: كالحسَن بن وهب، ومحمّد بن عبد الملك الزّيات».

انظر: ابن رَشيق القَيرواني، العُمدة في محاسِن الشّعر وآدابه، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨١)، ٢: ١٠٥. (المترجم)

التخصُّص في هذه الحقول: النحو واللُّغة والتّاريخ والشّعر وعلم الكتابة[(١٥)(١)].

وعَرَّف الزَّمخشري (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م) تخصُّصات الأدب على النحو التّالي:

«علوم الأدب ... علومٌ يُحترز بها عن الخَلل في كلام العرب لفظًا وكتابة»

ثمَّ طَفِق يُقسِّمها إلى مجموعتين:

«منها أصولٌ وهي: اللُّغة، والصَّرف، والاشتقاق، والنحو، والمعاني، والبلاغة، والبيان، والبديع، والعَروض، والقوافي. ومنها فروعٌ، وهي: الخطُّ -أي الإملاء- وقَرض الشّعر، والإنشاء والمحاضَرات، ومنه التّواريخ»[(١٦)].

وذكر ابن عَقيل في سيرته الذّاتية -في ثنايا حديثه عن تحصيله الأدبي- الوعظ، وأضاف إليه ما يلي: النحو والأدب والشّعر والترسُّل[(١٧)]. وسرَد أبو البركات الأنباري حقول الأدب على النحو التّالي: النحو واللُّغة والصَّرف والعَروض والقوافي وصَنعة الشّعر وأخبار العرب وأنسابهم[(١٨)].

وتجاذَب ابن مَمَّاتي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) -وكان أديبًا قِبطيًا، تعود أصولُه إلى مدينة أسيوط، وتولَّى الوزارة في العصر الأيوبي- أطراف الحديث ذات يوم مع رفقة كانت معه، ودار الحديث عن النُّحاة الذين يُفنون أعمارَهم وهم عاكفون على النحو، لا يتعدُّونَه إلى غيره من فنون الأدب؛ لاقتصارهم في السّعي عليه، وإهمالهم التّامّ للبلاغة والشّعر والتّاريخ واللُّغة والرّوايات... إلخ. فعلَّق ابن مَمَّاتي قائلًا:

«هؤلاء مَثَلُهم مثل الذي يعمل المَوازين وليس عنده ما يزن فيه، فيأخذُها غيرهم فيزن فيها الدُّرَّ النَّفيسَ، والجوهَر الفاخِر، والدَّنانير الحُمر والجَواهر البِيضَ»[(١٩)].

وأدرج السَّكَّاكي (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) في كتابه مفتاح العلوم قائمة بـ أنواع الأدب التي تناولها، وهي: الصَّرف، وعلم خواصِّ تركيب الكلام، / والإعراب، [٩١]

---

(١) أحال مقدسي بُومِئ إلى أحد كُتب الصُّولي الذي أفرَدَه في هذا الفنّ المذكور أعلاه، وهو كتاب أدب الكاتب. (المترجم)

والمعاني والبيان، والعَروض والقوافي (ولم يذكُر اللُّغة، على الرَّغم من أنَّه تعرَّض لها)"(٢٠).

١) ياقوت [الحموي] بين الإنسانية والمدرسية

ترجم ياقوتُ [الحَموي] للأدباء الذين تخصَّصوا في فنون الأدب، وهم: النحويُّون، واللُّغويُّون، والنسَّابون، والقُرَّاء، والأخباريُّون، والمؤرِّخون، والنسَّاخون، وبائعو الكُتب، والخطَّاطون، وأصحاب الرَّسائل المجموعة، والخُطباء، والكُتَّاب، «وكلُّ من صنَّف في الأدب تصنيفًا» على حدِّ قوله(٢١). كما أفرَد مصنَّفًا مستقلًّا خصَّصه للشُّعراء. ولَحَظ ياقوت أنَّ أكثر الأدباء المبرِّزين -أي أكثر الإنسانيِّين- غلَب عليهم الجمع بين قَرض الشِّعر وسَبك النَّثر؛ لذا فقد قرَّر ياقوت أن يعالجَ سِير الشُّعراء من الأدباء الذين جُمعت أشعارُهم في دواوينَ، واكتسبوا شهرتَهم من خلال أشعارهم، في كتاب مستقلٍّ. ولسوء الطَّالع فُقد هذا الكتاب، بيد أنَّ كتابه الذي أفردَه لتراجم الأدباء الذين قَرضوا الشِّعر أيضًا -إلَّا أنهم اكتسبوا شهرتَهم من مجالات أُخر من الأدب- قد وصلنا. وهكذا استطرد ياقوت قائلًا: «ففي هذين الكتابَين أكثر أخبار الأدباء من العلماء والشُّعراء»(٢٢).

واعتذر ياقوت -تورُّعًا- عن أنه بدَّد وقتَه في أمور كان الانصراف عنها إلى غيرها -من الدِّين وفرائضه- أولى له، بقوله:

> «وإنَّ الله -جَلَّ وعَزَّ- جعل لكلِّ علم من يحفظ جُملته، وينظم جَوهرته، والمرء ميسَّر لما خُلق له. ولستُ أُنكر أنِّي لو لزمت مسجِدي ومصلَّاي، واشتغلت بما يعود بعاقبة دُنياي في أُخراي؛ لكان أولى، وبطَريق السَّلامة في الآخِرة أحرى، ولكنَّ طلب الأفضل مفقودٌ، واعتِماد الأحرى غير موجود. وحَسْبُك بالمرء فضلًا أن لا يأتي محظورًا، ولا يسلُك طريقًا مخطورًا»(٢٣).

وما أن فرغ ياقوت من قوله هذا حتى عرَّج على الأهمية التي تحظى بها فنون الأدب، فهي كالتمهيد لعلوم الدِّين، ولا غنًى عنها للفوز في الآخرة، محتجًّا في ذلك بحُجَّة معروفة؛ وهي أنَّ الإحاطة بقواعد الإعراب تقي القُرَّاء مغبَّة الوقوع في الكُفر،

فعلى سبيل المثال يجرّ بعض القرّاء -مخطئين- كلمة «رسوله» عند قراءتهم الآية: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾[١١]، والصّواب يقتضي رفعها.

وفي نهاية مقدّمة كتابه، يمدّنا ياقوت بلمحة عن عالم الأدب كما لو رآه رأي العين:

«اعلم -حياك الله بحُسن رعايته، وأمدّك بفضل هدايته- أنّ هذا الفنّ من العلم ليس من بابة من يطلب العلم للمعاش، أو ليحصّل / الزّينة والرّياش، [١٩١] ولا من رغبات من ينظر فيه وقلبه يجول في طلب المحصول، فهو يسأل عمّا ينفق. ولا هو مما ينفق في المدارس، أو يناظر به في المجالس. إنّما هو علم الملوك والوزراء، والجلّة من النّاس والكبراء، يجعلونه ربيعًا لقلوبهم، ونُزهة لنفوسهم، ترتاح إليه أرواحهم، وتشتمل عليه أفراحهم، فهو ربيع النّفوس النّفيسة، ورأس مال العلوم الرّئيسة»[١٢].

وقول ياقوت العلوم الرّئيسة، أي: ما يجب على المرء أن يُنفقه من جهد في سبيل تحصيل العلوم السّامية، مثل: الفقه، والعقيدة، والطبّ.

وبعد أن أعرب ياقوت عن ورَعِه وتقواه، آن له الأوان كي يُفسح المجال لحقيقة ما يعتقده بشأن بمكانة الأدب في مواجهة مزاحميه من حقل العلوم الدّينية، أعني الفقه وطريقة النّظر المدرسيّة، والضّجيج الذي أثارته المناظرات الصّاخبة التي كانت تُعقد في عويص مسائله. أمّا الأدب، فهو على النّقيض من ذلك، فهو لبّ التّهذيب؛ إذ إنّ الأدب يتحرّك في أجواء من الأبّهة وأناقة أهل الحضر، وعالَمه هو عالَم الملوك والوزراء والكُتّاب وعِليَة القوم من أُولي المناصب وأهل البراعة والمولَعين باللّغة وأفانينها، الذين نالوا أسمى مراتب الشّرف في بلاط الملوك، وحيث الفِطنة وسُرعة البَديهة، والتأنّق في الهندام والجَزالة في الخطاب كالعُملة المتداوَلة في ذلك العالَم. وعندما يتعلّق الأمر بكتاب ياقوت -الذي يغصّ بسجلّ فعّاليات الأدباء على مدار تاريخ الإسلام حتى عصر مؤلّفه- لا يسَع القارئ أن يُخطئ فهم مغزى رسالة ياقوت قطّ.

قد يبدو -عند قراءة الفِقرة المذكورة آنفًا- أنَّ ياقوت كان يضع العلوم الدِّينية في مرتبة عالية، بعيدة عن مجال تأثير الأدب المتواضع، مما يجعل من الأدب مجرَّد خادم صاغر. بل إنَّ ياقوت -في واقع الأمر- عدَّ دراسة الفقه لأهل المدارس مفتقرة إلى رهافة الحسّ، كما أنَّها مفتقرة أيضًا إلى القدرة على الحركة في أجواء الفصاحة الأدبية الرُّوحانية. لقد مالت مشاعر ياقوت -بوضوح- إلى جانب الأدب. ونقَلت تلك الفِقرة تلميحات نمَّت عن بعض النُّفور من اللُّغة الخشنة والجدل والمناظَرة. والمَلحَظ أنه في ثنايا إعراب ياقوت عن تقديره لدراسات أهل المدارس، استحضَر النحو فحسب بوصفه خادمًا لهم، وغضَّ الطَّرف عن مجموعة كاملة من فنون الأدب، والتي كان النحو مجرَّد أداة ونُقطة انطلاق إليها. كان هذا رأي ياقوت الذي يبرز بوضوح من خلال المثال الذي ضربه على القراءة الخاطئة للقرآن، حيث يقي الإلمام بالإعراب من مغبَّة الوقوع في الخطأ.

دُرِّب طلَّاب المدارس من الفقهاء بعناية، وتلقَّوا الرِّعاية في المدارس التي استندَت إلى الوقف. في حين كان الأدباء أناسًا عصاميِّين في المقام الأوَّل، وتباينت ممتلكاتُهم من الخِرق البالية إلى الثَّروات الطَّائلة، ثمَّ معاناة الفقر مجدَّدًا. لكنهم لم يفتقروا إلى يد المساعَدة قطُّ. فقد ظهَرت الكتب التي وضَعت الأدباء خاصَّة نُصب عينها. وأضحى الأدب العربي ملاذًا للقُرَّاء النَّهمين من أصحاب الهمَم العالية، الذين التهموا الكُتب التهامًا، وحفِظوا محتوياتها، مع رغبة شديدة في المعرفة انتابَت تلك النُّفوس التَّوَّاقة. بحَث أولئك عن المخطوطات فابتاعوها أو انتسخوها لأنفُسهم، وأقاموا مكتبات منها. وصُنِّفت الكُتب التي وضَعت أولئك الذين علَّموا أنفُسهم بأنفسهم في الاعتبار، / وتناولَت أقسام المعارف وتصنيفاتها، والمصطلحات الفنية في مختلف مجالات التَّعليم. وكانت هذه الكُتب بمنزلة خرائطَ حقيقية حدَّدت المنطِقة غير المألوفة في الحقول المعرفية التي ولَجَ إليها المبتدئ حديثًا، فرسَمت خطوطًا واضحة لتعيين حدودها، خلال المناطق التي سيق المبتدئُ إليها، ومن ثمَّ كانت اليَد التي أمسكَت بقياده، فقادَته خُطوة بخطوة، ومن حقل إلى الحقل الذي يليه. [٩٣]

احتوت قائمة حقول الأدب في كتاب ضياء الدّين ابن الأثير المسمّى المثل السّائر على تلك الحقول التي شاعت في القوائم الأخرى. وجاءت تلك الحقول التي عدّها ضياء الدّين ضرورية لتأهيل الكاتب والشّاعر والأديب على النحو التّالي: النحو (الإعراب والصّرف)، اللّغة، وأيام العرب، والأمثال، والخُطب، والرّسائل، والشّعر، والقرآن والحديث (الكتاب والسّنة)، والعَروض والقوافي[٢٦].

٢) الأدب عند ابن الأكفاني

قدّم ابن الأكفاني (ت ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م)، في فِقرة من كتابه المسمّى إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، تعريفًا للأدب وحدًّا لنطاقه، وهو ذا نصّ ابن الأكفاني:

«الأدب: هو علمٌ يُتعرّف منه التّفاهم عمّا في الضّمائر بأدلّة الألفاظ والكتابة، وموضوعُه اللّفظ والخطّ. ومنفعتُه إظهار ما في نفس إنسان ما من المعاني وإيصالُه إلى شخص آخر من النّوع الإنساني حاضرًا كان أو غائبًا. وهو حِليَة اللّسان والبَنان، وبه يتميّز ظاهر الإنسان على سائر الحيوان. وإنّما ابتدأت به لأنّه أوّل أدوات الكمال، ولذلك من عَرِيَ عنه لم يهتمّ بغيره من الكمالات.

وتَنحصر مقاصدُه في عشرة علوم، وهي: [١][أ] علم اللّغة، [٢] وعلم التّصريف، [٣] وعلم المَعاني، [٤] وعلم البيان، [٥] وعلم البَديع، [٦] وعلم العَروض، [٧] وعلم القوافي، [٨] وعلم النحو، [٩] وعلم قوانين الكتابة، [١٠] والقراءة. وذلك لأنّ نظرَه إمّا في اللّفظ أو الخطّ.

واعلَم أنّ هذه العلوم في العربية لم تُؤخذ عن العرب قاطبة، بل عن الفصحاء البلغاء منهم، وهم الذين لم يُخالطوا غيرَهم كهُذَيل، وكِنانة، وبعض تميم، وقَيس، وغَيلان، ومن يُضاهيهم من عرب الحجاز وأوساط نجد.

فأمّا الذين صاقَبوا[ب] العَجَم في الأطراف / فلَن تُعتَبر لُغاتُهم وأحوالها [٩٤]

(أ) الأرقام الواردة في هذا المتن بين معقوفَين هي من وضع مقدسي في ثنايا ترجمته لهذا النصّ، وذلك لحصر فروع الأدب عند ابن الأكفاني، فليُنتبه. (المترجم)

(ب) المصاقَبة: المقاربة والمواجهة. (المترجم)

في أصول هذه العلوم، وهؤلاء كحِمْيَر وهمَذان وخولان والأزد لمقاربتهم الحبَشة والزَّنج، وطيِّئ وغسّان لمخالطتهم الرُّوم بالشام، وعبد القيس لمجاورتهم أهل الجزيرة وفارس. ثمّ أتى ذوو العقول السَّليمة والأذهان المستقيمة فرتَّبوا أصولها وهذَّبوا فصولها حتى تقرَّرت إلى غاية لا يُمكن المزيد عليها»[٢٧].

إنَّ ما يعنيه مصطلح أدب معقَّد حقًّا؛ وهو يدور حول عدد من المعاني. ويظهر منها معنيان أساسيَّان في رواية تصف خروجَ أبي رِياشٍ البصري (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠-٩٥١م) عن آداب المائدة، لمَّا لبَّى دعوة الوزير المهلَّبي للعَشاء. فبعد أن تمخَّط أبو رِياشٍ وبصَق في منديل له، تناول زيتونة وضغَطها بين أصابعه بشدَّة إلى الحدِّ الذي طارت معه نواة تلك الزَّيتونة فأصابَت وجهَ مضيِّفه. وعلَّق صاحب ترجمة أبي رِياشٍ بالقول: إنَّ الوزير «تعجَّب من سُوء أدبه، واحتملَه لأدبه»[٢٨].

وأمدَّنا المَقَّري (ت ١٠١٤هـ/ ١٦٣٢م)[أ] في كتابه المسَمَّى **نفح الطِّيب من غُصن الأندلس الرَّطيب** بمحتويات الأدب المنثور الذي اشتَمل -وفقًا له- على: التَّاريخ والنَّظم والنَّثر ومستَظرفات الحكايات التي عدَّها أنبل علم في نظر أهل الأندلس[٢٩].

وأدرجت بعض أنواع الأدب التي تطلَّبت أمثلة واضحات -أعني الشَّواهدَ- على النحو التَّالي: اللُّغة والصَّرف والإعراب، البلاغة من المعاني والبيان والبديع، والعَروض والقوافي[٣٠]. وساد شعورٌ قوي [بين الأدباء] بأنَّ أنواع الأدب المذكورة آنفًا ما كان ينبغي لها إلَّا أن ترتكِزَ على أسس صلبة، أي على العربية الفصيحة، في قلب الجزيرة العربية، حيث النَّقاء الذي لم تشُبه أوشابُ العُجمَة.

رابعًا: الأدباء طبقة مثقفة

كان الأدباء على دراية تامَّة بأنَّهم يشكِّلون طبقة في المجتمع. فترى الأصمَعي (ت ٢١٣هـ/ ٨٢٨م)[ب] يذكُر من بين السِّتَّة نفر الذين لا تُخطئهم الكآبة «خَليط أدباء

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصَّواب ١٠٤١هـ. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصَّواب (٢١٦هـ/ ٨٣١م). (المترجم)

ولا أدب له»[٣١]. وأشار أصحاب كُتب التراجم غالبًا إلى المفكر بوصفه واحدًا من أهل الأدب[٣٢]. وروى [أبو حيّان] التوحيدي أنّ علي بن الجَهم (ت ٢٤٩هـ/ ٨٦٣م) سُمع وهو يمدح أبا تمّام الشاعر، فقيل له: إنّ أبا تمّام لو كان أخاه لما زاد على ذلك. فردّ علي قائلًا: إنّ أبا تمّام وإن لم يكن أخوه قرابة، فإنّه أخوه في الأدب. ثمّ أنشد أبياتًا ثلاثة / كان أبو تمّام قد قالها فيه، هو ذا عَجْز البيت الأخير منها: «أدبٌ أقمناه [٩٥] مقام الوالد»[٣٣](أ).

خامسًا: الفصاحة لبّ الأدب

قال الأحنف بن قيس (ت ٧٢هـ/ ٦٩١-٦٩٢م): «رأس الأدب المنطق»[٣٤]. وقال ابن المقفّع (ت ١٤٢هـ/ ٧٥٩م) في كتابه المسمّى الأدب الصغير: «كلُّ الأدب بالمَنطِق وكلُّ المَنطِق بالتّعليم»[٣٥]. وقيل: إنّ رجلًا قال لخالد بن صفوان: «ما لي إذا رأيتكم تتذاكرون الأخبار، وتتدارسون الآثار، وتتناشدون الأشعار، وقع عليَّ النوم؟ قال: لأنّك حمارٌ في مِسلاخ إنسان!»[٣٦]. ونُسب إلى عمر بن الخطّاب (خلافته: ١٣-٢٣هـ/ ٦٣٤-٦٤٤م) قولُه: «تعلّموا العربيّة فإنّها تُثبت العقل وتزيد في المروءة». ونُسب إلى الأصمعي قولُه: «مَن قعَد به نَسَبُه نهَضَ به أدبُه»[٣٧].

وقيل: إنّ الحسَن بن سَهل (ت ٢٣٦هـ/ ٨٥١م) -وكان وزير المأمون- نصَح أبناءه قائلًا:

> «يا بني تعلّموا النُّطق، فإنّ فضل الإنسان على سائر البهائم به، وكلّما كُنتم بالنُّطق أحذَق، كُنتم بالإنسانيّة أحقّ»[٣٨].

وذكَر ابن عبد ربّه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) قولًا لرجل مجهول(ب):

(أ) قال أبو تمّام يمدح علي بن الجهم: [الكامل]

إن يُكدِ مطّرف الإخاء فإنّنا	نغدو ونسري في إخاء تالد
أو يختلف ماء الوصال فماؤنا	عذبٌ تحدّر من غمام واحد
أو يفترق نسبٌ يؤلّف بيننا	أدبٌ أقمناه مقام الوالد

(المترجم)

(ب) هو مَصقَلة الزُّبيري. (المترجم)

«لا يستغني الأديب عن ثلاثة واثنين: فأمّا الثّلاثة: فالبلاغة والفصاحة وحُسن العبارة. وأمّا الاثنان فالعلم بالأثر والحفظ للخبر»[٣٩].

ولمّا سُئل ابن العَميد (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م) -وكان وزير رُكن الدّولة البُوَيهي (٣٣٥-٣٦٦هـ/ ٩٤٧-٩٧٧م)- عن سبب التزامه الصّمت عندما ذكَر أحدُهم الأديب المشهور الجاحِظ بسوء في حضرته، فردّ الوزير، الذي كان هو نفسه يُعَدُّ آخر سلسلة الأدباء العِظام، حتى إنّه لُقّب بـ الجاحظ الثّاني:

«لم أجِد في مقابَلته أبلغَ من تركِه على جَهله. ولو وافَقتُه وبيّنت له لنظَر في كُتبه وصار بذلك إنسانًا يا أبا القاسِم، فكُتب الجاحظ تُعلّم العقل أوّلًا، والأدب ثانيًا، ولم أستَصلحه لذلك»[٤٠].

وترجَم الزُّبَيدي (ت ٣٧٩هـ/ ٩٨٩م) للأديب المُبرّد، فنعَته بصفات عُدَّت الغاية عند كلّ أديب، وهي: غَزارة الأدب، / وكَثرة الحفظ، وحُسن الإشارة، وفصاحَة [٩٦] اللّسان، وبراعة البَيان، ومُلوكيَة المجالَسة، وكَرم العِشرة، وبلاغة المكاتَبة، وحَلاوة المخاطَبة، وجَودَة الخطّ، وصحّة القَريحة، وقُرب الإفهام، ووضوح الشّرح، وعُذوبَة المَنطق[٤١].

وفي مقدّمة كتاب تراجمه، عرَض الزُّبَيدي لنُقطتَين مهمّتَين فيما يتعلّق بالأدب، هما: ١) تفضيلُ الله الإنسان على سائر خَلقه بنعمتَي العقل والفصاحة. ٢) جَعله العربية أعذَب الألسِنَة مخرجًا، وجَعله الإعراب حِلية للّسان[٤٢].

واستشهد [أبو حيّان] التّوحيدي بقول حكيم مجهول قائلًا:

«العلوم ثلاثة: علمٌ يرفع، وعلمٌ ينفَع، وعلمٌ يُزيّنُ. الرّافع الفقهُ، والنّافع الطبُّ، والمزيّن الأدب»[٤٣].

وتُمثّل بأبيات للشّاعر أبي الفتح البُستي (ت ٣٦٣ هـ/ ٩٧٣-٩٧٤م): [البسيط]

يا خادم الجِسم كَم تشقى بخِدمَته ... لتطلُب الرّبح ممّا فيه خُسرانُ
أقبِل على النّفس واستكمِل فضائلَها ... فأنت بالنّفس لا بالجِسم إنسانُ[٤٤]

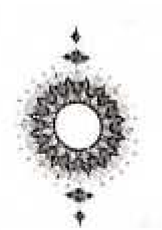
سادسًا: فوائد الأدب

ذكر ابن الهُذَيل الأندلسي (كان حيًا ٧٦٣هـ/ ١٣٦١م) ثلاث فوائد للأدب في مصنَّفه المسمَّى عين الأدب والسّياسة وزَين الحَسب والرّياسة:

١) إنَّ الأدب يقي صاحبه مَعرَّة الجهل.

٢) يهذِّب النَّفس، ويكبَح جماحها.

٣) يكسِب صاحبه المُروءة في أثناء سَعيه لاكتساب الفضائل[44].



الفصل الثاني

علاقة الأدب بالنقل: الحديث والفقه

/ أولًا: الأدب والنقل [٩٧]

استندَت الدّراسات الأدبية إلى النّقل، وكذلك فعلَت العلوم الدّينيّة الأخرى، ولا سيّما علم الحديث. ويتّضح هذا الرّابط بين الأدب والحديث في قائمة قِوامُها أربعة أفراد، ذُكروا بوصفهم من آلاء الله على الإسلام، وهم: الشّافعي، وابن حنبل، ويحيى بن مَعين (ت ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م)، وأبو عُبَيد القاسم بن سَلام. وذُكِر كلٌّ منهم ببلائه في الإسلام: فأمّا الشّافعي، فلجَعله السُّنة النبوية أساسًا للتّشريع في الإسلام. وأمّا ابن حنبل، فلثباته في فتنة خلق القرآن في أيّام المأمون، ولولاه لكفَر النّاس. وأمّا يحيى بن مَعين، فلتَحريره صحيح الحديث من شوائب الوضع؛ وأمّا أبو عُبَيد فلمصنَّفه في اللُّغة، الذي فسّر فيه المعاني الصّحيحة لغريب الحديث، ولولاه لأفحَش المؤمنون في الخَطأ. كان الشّافعي وابن حنبل الفقيهان العظيمان، من أهل الحديث، وهما اللّذان نافَحا عن السُّنة النّبوية، المنقولة من خلال الحديث، بوصفها -هي والقرآنُ- المصدرَين الملموسَين للتّشريع. وكان يحيى إمام علماء الحديث. وكان أبو عُبَيد إمام أهل اللُّغة، وصاحِب كتاب الغريب المصنَّف الذي طبقَت شهرتُه الآفاق، وتناول معاني الكلمات الغريبة في الكتاب والسُّنة[٤٦].

إنّ إدراجَ عالم لُغوي في تلك القائمة تصرفٌ -إن دلَّ على شيء- فإنما يدلُّ على الشّرف الذي أُسبغ على هذا التخصُّص المرتبط بالعلوم الدّينية. وعلى هذا النحو، طبّقَت المعايير المستخدَمة للحُكم بالأصالة والصحّة على العالِم المشتَغِل بالعلوم الدّينية واللُّغوي على قدَم المساواة، وكذلك على العلماء في فنون الأدب الأخرى.

ويتضح هذا الطّباق في تراجم العلماء، حيث ذُكرت الصّفات عينُها التي استُخدمت في الإشارة إلى السّمات الشّخصية للعلماء من كلتا المجموعتَين على حدّ سواء؛ فعلى سبيل المثال، نُعِت كلا العالمَين بـ: الثّقة، والمأمون، والصّدوق... إلخ. وكذلك استُعملت مصطلحاتُ: الرّاوي والرّواية وصفًا للعلماء في حقل الحديث، وللأدباء في مختلف فنون الأدب، ولا سيّما الشّعر والأخبار[٤٧].

وكما هي الحال في علم الحديث، أفاد الأدب من سلسلة من الرُّواة -أعني الإسناد- لإقامة الإسناد في الرّوايات أو في غيرها من / حقول الأدب. فعلى سبيل [٩٨] المثال، نُقل النحو منذ البدء من خلال سلاسِل من النَّقلة المتعاقبينَ، جاءوا على النحو التّالي: علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ/ ٦٦١م) -وكان ابن عمّ النّبي محمّد [ﷺ] وصهره- ثمّ أبو الأسود الدُّؤلي (ت ٦٩هـ/ ٦٨٨م)، ثمّ عَنْبَسة بن معدان (ت ١٢٠هـ/ ٧٣٨م)، ثمّ ميمون بن أقرن (ت ١٢٥هـ/ ٧٤٣م)[أ]، ثمّ عبد الله [ابن أبي إسحاقَ] الحَضرمي (ت ١٢٧هـ/ ٧٤٥، أو ١١٧هـ)، ثمّ عيسى بن عمر (ت ١٤٩هـ/ ٧٦٦م)، ثمّ الخليل بن أحمد (ت ١٦٠هـ/ ٧٧٦م)، ثمّ سيبَويه (ت ١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، ثمّ الأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ/ ٨٣٠م)[٤٨]. كما استُخدم الإسناد أيضًا في رواية كُتب اللّغة، بإقامة الرّواية الشّفهية الصّحيحة من مصنّف الكتاب مرورًا بالرُّواة الذين رووا الكتاب عنه؛ فعلى سبيل المثال روى ابن السّكّيت (ت ٢٤٣هـ/ ٨٣٧م) المصنّف اللّغوي المشهور والمسمّى إصلاح المَنطق، الذي رواه عنه ثعلب الكوفي، والأخفَش الأصغَر (ت ٣١٥هـ/ ٩٢٧م) في بغداد، وعنهما روى النّاس الكتاب[٤٩].

وعلى الرغم من أنّ كثيرًا من فنون الأدب كانت تشاكِل حقل الحديث، فإنّ قوة الطَّرد المركزي التي نشأت داخل حقل فنون الأدب دفعت بالأدب نحو علوم الفلسفة، حيث أفسَح مبدأ السّماع أو الرّواية الثّقةِ الطَّريقَ إلى الدّراية أو الفَهم والاستيعاب، وهو عين ما حدَث أيضًا مع الفقه. فلمّا سأل التّبريزيّ [أبا العَلاء] المَعرّيّ عن أسانيد الكُتب التي قرأها عليه، ردّ عليه المَعرّي بأنه لا يكترث للرّواية،

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: ميمون الأقرن. (المترجم)

فإذا كانت الرّواية غَرضه فليبحث عنها عند غيره، ولكن إن كانت الدّراية مقصده فعلى الرَّحب والسَّعة. بيد أنّ هذا الميل إلى إبراز المضمون واستيعابه، على حساب الشّكل والنّقل الشّفهي، قد شاع بالفعل بين علماء الأدب قبل وقت طويل من عصر المَعرّي في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي.

روى القِفطي أنّه قرأ، في مقدمة كتاب البُشْتي (ت ٣٤٨هـ/ ٩٥٩م)[أ][٤٠]، قائمة بالمصادر التي جمَع منها المصنّف مادّة كتابه، وقِوامُها مؤلّفين، مثل: الأصمعي وأبي عُبَيدة [مَعمَر بن المثنى] (ت بين ٢٠٧-٢١٣هـ/ ٨٢٢ -٨٢٨م)، وأبي عُبَيد [القاسم ابن سَلام]، وابن السِّكّيت، وغيرهم، وبعد فراغه من ذكر أسماء أولئك المؤلّفين وكُتبهم، قال البُشْتي إنه ضَمّن كتابه ما استخلَصه من كُتبهم، وربما انتقده بعض النّاس؛ لأنّه أسنَد إلى هؤلاء العلماء دون سماع. ثمّ علّل البُشْتي فعلته على النحو التّالي:

«وإنّما إخباري عنهم إخبارٌ عن صُحُفِهم، ولا يُزري ذلك على من عرَف الغَثَّ من السَّمين، وميَّز بين الصَّحيح والسَّقيم، وقد فعل مثل ذلك أبو تُراب (ت نحو ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)[ب] صاحب كتاب الاعتِقاب[٤١]، فإنّه روى عن الخليل بن أحمدَ، وأبي عمرو بن العَلاء، (ت ١٥٤هـ/ ٧٧١ أو ١٥٧هـ) والكِسائي، وبينه وبين هؤلاء فترة، وكذلك القُتَيبي، روى عن سيبَويه والأصمَعي وأبي عمرو، وهو لم ير منهم أحدًا»[٤٢].

[٩٩] / تمسَّك علماء الحديث -من جانبهم- بالرِّواية الشَّفهية، وعدُّوا الحديث صحيحًا استنادًا إلى شخص المصنِّف[ج]. أمّا على الجانب الآخر، لم يكن بوُسع الأدب اتّباع هذا النَّهج دائمًا؛ وذلك بسبب اشتماله على التعلُّم الذّاتي. وكانت رواية المرء تقتضي الدِّراسة على شيخ، ولمّا لم يكن بوُسع طلّاب الأدب إقامة هذه العَلاقة

(أ) يعني: أبا حامد أحمد بن محمّد الخارزنجي البُشْتي. (المترجم)

(ب) الإيماءة إلى محمّد بن الفرج بن الوليد الشّعراني المشهور بكنيته «أبي تُراب اللّغوي». (المترجم)

(ج) الإيماءة إلى أصحاب المصنّفات الحديثية الذين استقوا الحديث شفهيًّا ودوّنوه، وتوقّف عليهم تطبيق معايير الجرح والتّعديل والحُكم على صحّة الحديث، كفعل مالك في الموطّأ، وأصحاب الكُتب السّتّة، وغيرهم. (المترجم)

الشخصية دائمًا، فلم يكن بوُسع الجميع تحمُّل ذلك، كما لم يرغب جميع طلّاب الأدب في أن يدرسوا وفق هذا النَّهج. وأدّى الافتقار النِّسبي إلى الوقف في التخصُّصات العالية من الأدب إلى نشأة التعلُّم الذّاتي. وأدّى التعلُّم الذّاتي بدوره إلى التخفُّف من القواعد المتعلّقة بالرِّواية الشَّفهية، التي لم تعُد معيار الأصالة الوحيد، وأولى عددٌ كبيرٌ من العلماء عنايته للموضوع في حدّ ذاته[أ]. بينما كان يجري -تدريجيًا- الاعتراف باكتساب العلم من الصُّحُف (Textual scholarship) وبأولئك الصُّحُفيّين[ب] الذين علّموا أنفسَهم بأنفسِهم (Autodidacts) في المجالات التي أتقنوها وتمكّنوا منها.

ثانيًا: الأدب والحديث

ناقَش العالم المتفنّن السُّيوطي (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) -في مصنَّفه اللُّغوي المسمّى المُزهِر في علوم اللُّغة وأنواعِها، والذي تناول علوم العربية بإزاء علم الحديث- مصطلح «حافِظ»، وذكَر أنَّ علم الحديث وعلم اللُّغة بمنزلة نهرَين تدفّقا من وادٍ واحد[٥٣]. والحافظ -عمومًا- هو رجلٌ استطاع حفظ ما تعلَّمه عن ظهر قلب، كما انطبَق المصطلح أيضًا على حفَظة القرآن.

كان لمنهَجي الأدب والحديث كثيرٌ من القواسم المشتركة، فقد تدفّقا من وادٍ واحد معًا بالفعل، ولكن ذلك كان إلى حدٍّ معين فحسب، ثمّ أخذ مَسار كلٍّ منهما في التّباعد عن الآخر. ففي سياق علم الحديث، كان الشُّغل الشّاغل للعلماء جمع أكبر قدر ممكن من الرِّوايات لحديث النّبي [ﷺ] أو فعله أو تقريره. وبالمثل، شرَع أهل اللُّغة في جمع كلّ الموادّ اللُّغوية التي استطاعوا جمعَها من العربية الفصحى من أفواه العرب، في أثناء سَعيهم لفهم لُغة القرآن، وأحاديث النّبي [ﷺ].

وكان الشِّعر الجاهلي المصدر الأمثل للُغة العرب، ثمّ ألسنة العرب أنفسِهم بعده،

(أ) يعني على حساب الشّكل المتمثّل في الرِّواية الشّفهية. (المترجم)

(ب) أي: الذين حصّلوا العلم من الصُّحُف (أي المتون) بقراءتها مباشرة، وليس عن طريق الرِّواية الشّفهية. وفي أمثال العرب: «لا تأخذ العلم من صُحُفي، ولا القرآن من مصحَفي». (المترجم)

ولا سيّما تلك القبائل التي لم تتأثر لغتها بلغات الأعاجم المجاورين[٥٤]. وعقب تلك المرحلة من التّعليم التي أُطلق عليها تأدُّب، أي: التّدريب في فنون الأدب، كان الطّالب يقضي في شبه جزيرة العرب فترة امتدّت أحيانًا لسنوات طوال، وكانت تلك المرحلة تُسمّى الرّحلة، ثمّ ما لبثت الرّحلة أن أضحت عادة متّبعة في الإسلام، في المشرق والمغرب على حدّ سواء[٥٥].

وكان ينبغي على الطّالب، سواء في سياق علوم الحديث أو علوم اللّغة، أن يدرس النحو، وفي سياق فنون الأدب كان ذلك شرطًا لا غنى عنه (*Conditio sine qua non*)، فدُرّس النحو في مرحلة التأدُّب. وقيل: إنّ حمّاد بن سَلَمة قال: «مثل الذي يطلب الحديثَ ولا يعرف النحو مثل الحمار عليه مِخلاة ولا شعير فيها»[٥٦]؛ إذ إنّ النحو مفتاح فهم الحديث، والحديث -عند فهمه حقّ الفهم- هو باب الفقه، فمعنى كلمة الفقه محضُ الفهم والاستيعاب. وبوصفه تشريعًا، تطوّر الفقه / بفضل جهود [١٠٠] علماء اللّغة بما لا يُقاس. ورُوي أنّ صبيًا طلب من عالم في الحديث أن يأذن له بالدّراسة عليه، فنصَحه العالم أن يُتمّ حفظ القرآن أوّلًا، فأجابه الصّبي «قد حَفِظت القرآن». فلمّا امتحنَه الشيخ وجَده كما قال، فنصَحه الشّيخ أن يتعلّم الفروض[أ]، فأخبره الصّبي أنه تعلّمها، عندئذ قال له الشّيخ: «اذهب وتعلّم النحو»، فأخبره الصّبي أنه تعلّم النحو قبلهما، عندئذ قبل الشّيخ ذيّاك الصّبي في جُملة طلّابه[٥٧ب].

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، وهو خلاف المصدر؛ ففي المصدر نصَح الشّيخُ الطّالبَ بتعلُّم الفرائض (أي علم المواريث)، ووَهِم مقدسي فظنّها الفروض، فترجمها على هذا النحو: "legally prescribed religious duties". (المترجم)

(ب) في المصدر: العربية بصفة عامّة، لا النحو خاصّة، قال ابن الجَوزي في المُنتظَم:

«حدّثنا أبو العَيناء محمّد بن القاسم قال: أتيت عبد الله بن داود الخريبي، فقال: ما جاء بك؟ قلتُ: الحديث. قال: اذهب فتحفظ القرآن. قلتُ: قد حفظت القرآن. قال: اقرأ: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ﴾ [يونس: ٧١]، فقرأت عليه العُشر حتى أنفذتُه. فقال: اذهب الآن فتعلّم الفرائض. قلتُ: قد تعلّمت الجد والصُّلب والكبر. قال: فأيّما أقرب إليك، ابن أخيك أو ابن عمّك؟ قلتُ: ابن أخي. قال: ولمَ؟ قلتُ: لأنّ أخي من أبي وابن عمّي من جدي. قال: اذهب الآن فتعلّم العربية. قلتُ: علمتُها قبل هذين. قال: لم قال عمر بن الخطّاب حين طُعن: «يالله، يا لِلمسلمين!» لم فتح تلك وكسر هذه؟ قلتُ: =

تبّع منهجُ الأدب في التعليم منهج الحديث عن كثب، فقد سافر الطُّالب لغرض واضح، وهو لقاء كبار الشُّيوخ في مختلف المدن التي كانوا يعيشون فيها؛ كما أفاد أيضًا من اللِّقاءات العابرة والمصادفة في أثناء السَّفر، ولا سيما الاجتماع في أثناء الحجّ. وارتحل طالب الأدب أو الحديث من بُقعة إلى أخرى بهدف جمع مادّته. وعلى النَّقيض من دارس الفقه -الذي درس في إطار اختصاص شيوخ الفقه داخل مدارس الفقه- حمَل طالب الحديث أو الأدب أدواته معه، مثل: المحبرة والدَّفتر، وانتسخ لنفسه نسخًا من أُمّهات الكُتب التي رغب في اقتنائها في مجال تخصُّصه، من الرُّواة الثِّقات المُجازينَ برواية تلك المصنَّفات.

وربما يجدر بنا هنا أن نستشهد بتجربة القاضي أبي الفرج البصري، سبيلًا لتوضيح عملية نقل هذه الكُتب المَروية رواية موثوقة، فقد التقى البصري -للمرّة الأولى- بالنحوي أبي غالب الواسطي، المعروف باسم ابن بشران، كما كان يُعرَف بـ «ابن الخالة» أيضًا (ت ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩-١٠٧٠م)، وذلك في واسِطَ في عام (٤٤٨هـ/ ١٠٥٦-١٠٥٧م)؛ لكن اجتماعَهما لم يدُم طويلًا، فلم تسنَح الفرصة للطَّالب كي يطرح أسئلته على الشَّيخ. ومع ذلك، ففي اجتماعِهما الثَّاني، في عام (٤٦٠هـ/ ١٠٦٧-١٠٦٨)، كان في معيّة القاضي ثلاثة كُتب، وهي: **الحماسة** (منتخبات أبي تمّام من الشّعر الجاهلي)، وديوان **المتنبي**، و**غريب الحديث** لـ أبي عُبَيد. وقصّ القاضي نبأ اجتماعِه بابن بشران، مبتدرًا إياه بطَلَبته:

«أيُها الشَّيخُ، لا بدّ من قراءة أحد هذه الكُتب عليك، ثمّ استجازتَكَ[1] جميع ما ترويه من الكُتب لأرويه عنك. فوقَع الاقتصار على **الحماسة**؛ لأنها أصغَر حجمًا من الآخرين.

---

* فتح تلك اللّام على الدُّعاء، وكسر هذه على الاستغاثة والاستنصار. فقال: لو حدّثت أحدًا حدّثتُك!».

(المترجم)

(1) الاستجازة: طلب الإجازة، والإجازة تصريحٌ خطي لمتحمّلها برواية نصّ محدّد، أو رواية نصوص غير محدّدة سلفًا، كأن يقول الشَّيخ «أجزتُك رواية كلّ ما أرويه». فيقول المتحمّل عن هذا الطَّريق: «أجازني فلانٌ برواية كذا وكذا». (المترجم)

فبدأت بقراءته عليه يوم الجمعة رابع عشر جُمادى الأولى سنة ستّين وأربعمئة (٢١ مارس/ آذار ١٠٦٨م)، وسألته عن إسناده فيها فقال: قرأتها على أبي الحسين علي بن محمّد بن عبد الرّحيم بن دينار، عن أبي القاسم الحسَن بن بشر الآمدي الكاتب (ت ٣٧١هـ/ ٩٨١م)(٥٨)(أ) عن أبي المُطرّف الأنطاكي عن أبي تمّام. قال: وسمعتُها أيضًا من أبي عبد الله الحسين بن علي بن الوليد النّحوي -وكان صاحبًا لأبي علي الفارسي- / عن أبي رِياش [١٠١] أحمد بن أبي هاشم عن أبي مُطرّف الأنطاكي عن أبي تمّام. فسألتُه عن روايته لكُتب الأدب، فذكَر الشّيء الكثير(٥٩).

كان بوُسع الطّالب أن يدرس لفترات طويلة من الزّمن على بعض الشّيوخ، كما فعل الأصمَعي مع سفيان الثّوري (ت ١٦١هـ/ ٧٧٨م)، حتى إنّ الأصمَعي ذكَر أنه سمع منه ثلاثين ألف حديث(٦٠). وشرَع الطالب في جمع الحديث في شَرخ الصّبا، فقد قيل: إنّ أبا حاتم السّجستاني بدأ في جمع العلم وهو إذ ذاك غُلام(٦١). وسُجّلت الأحاديث -مثلُها في ذلك مثَل موادّ الأدب- في الدّفاتر للحفظ. وقيل: إنّ النحوي الكِندي البَرقي (ت ٣٥١هـ/ ٩٦٢م) كتَب الحديث والنحو فأكثَر(٦٢). وكان العلماء قد كرِهوا كتابة الحديث في صدر الإسلام، وفسّر السّمعاني هذه الكَراهة بأنها كانت نتاجًا لقَلَقٍ انتاب أولئك العلماء؛ خشية اختلاط الحديث بالقرآن. ولكن -وفقًا للسّمعاني- ما أن تبدّدت تلك المخاوف -وذاك بسبب زيادة معرفة النّاس بالقرآن ولا شك- حتى أُذِن بكتابة الحديث. ومع ذلك، لم يعتمد العلماء على المصنَّف المكتوب قطُّ، ولكنهم ما انفكّوا يحفَظون منه(٦٣). وكان النصُّ المدوَّن -دائمًا- عُرضَة للخَطأ، بيد أنّ النصّ الذي تم حفظه عن ظهر قَلب على نحو سليم -وكان يُسترجَع دومًا كالصّلاة الرّاتِبة- ظلّ نصُّه صحيحًا.

تقاسَم حقل الأدب منهجَ الرّواية الصّحيحة نفسه مع علوم الحديث فيما يتعلّق بالنّصوص. والمثال التّالي الذي نسوقُه متعلّقٌ بـ سماع ورَد في كتاب من كُتب الأدب، فقد انتَسخ ياقوت المَوصلي الخطيب (ت ٦١٨هـ/ ١٢٢١-١٢٢٢م)(٦٤) -وكان نحويًا

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م). (المترجم)

وخطاطًا منسوبًا إلى مدرسة الخطاط المشهور ابن البواب (ت ٤٢٣هـ/ ١٠٣٢م أو ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م)- من نسخة(أ) كان النحوي ابن الخشاب قد انتسخها، وكان عليها سماعٌ بخطّ الشاعر الخالع (ت ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م)(٦٥) وهو ذا نصّه:

«قرأت هذا الكتاب على القاضي أبي سعيد السّيرافي (ت ٣٦٨هـ/ ٩٧٩م)، ورواه لي عن مُسبّح بن الحسين ابن أخت أبي حنيفة الدّينوري (ت ٢٨٢هـ/ ٨٩٥م)، وذكر أنه قرأه على خاله أبي حنيفة. وقرأ عليه بهذه الرّواية كتاب الأنواء، وسمعتُه قراءة عليه. وقرأناه على أبي عبد الله الحسين ابن هارون القاضي الضبّي بهذه الرّواية أيضًا، وبقراءة أبي أحمد عبد السّلام ابن الحسين البصري، وسمع أبو الحسين التميمي، وسمع الشّريف المرتضى أبو القاسم (ت ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م). نقله أحمد بن أحمد في جُمادى الآخرة سنة إحدى وعشرين وخمسمئة»(٦٦).

[١٠٢] / وثمّ سماعٌ آخر، أيضًا بخطّ ابن الخشّاب، وُجد على ظهر المخطوط نفسه، ونسخه ياقوت:

«قرأ جميع هذه المجلّدة- وعددُها سبع عشرة كُرّاسة، على الشّيخ يحيى ابن الحسين بن أحمد بن البنّاء (ت ٥٣١هـ/ ١١٣٦م)، من أوّلها إلى البلاغ المقابل لنسخة الخالع بروايته عن أبي القاسم علي بن أحمد السّري، إجازة عن (أبي) عبد الله الضبّي، وإجازة عن مُسبّح بن الحسين عن أبي حنيفة- عبد الله بن أحمد بن أحمد بن الخشّاب، في مجالس آخرُها يوم الأحد سابع رجَب من سنة سبع وعشرين وخمسمئة، والباقي وجادة(ب)؛ لأنه لم يُقابَل بالمسموع من الضبّي. وأثبت بحَمد الله نقل المذكور جميعه ياقوت بن عبد الله في سابع رجب من سنة ستٍّ وستّمئة بمدينة المَوصل»(٦٧).

من شأن المثال السّابق أن يوضّح أن كتب الأدب لم تُروَ دائمًا على نحو رسمي من خلال السّماع. وروى القِفطي أنّ محمّد بن أحمد النّيسابوري (ت ٣٣٥هـ/ ٩٤٧م)،

(أ) فات مقدسي ذكر عنوان هذا الكتاب، وهو كتاب النّبات لأبي حنيفة الدّينوري، ووفقًا للقفطي فقد وُجد هذا السّماع على الجزء الأوّل منه. (المترجم)

(ب) الوجادة: النّقل عن كتاب ما دون رواية عن مؤلّفه أو راويه، وذلك بغضّ النّظر عن المعاصرة أو القدم، وكان المتحمّل نصًّا وجادة يقول: «وجدت في كتاب فُلان» أو «قرأت في كتاب فُلان». (المترجم)

الملقَّب بـ الأديب، روى المصنَّفات في الأدب من خلال السَّماع، وهذا يعني أن ثمَّة أدباء آخرين لم يفعلوا ذلك[٦٨]. وكما ذكَرنا آنفًا، سأل التبريزي [أبا العَلاء] المَعرّي عن أسانيده في رواية الكُتب التي كان يرغب في قراءتها عليه، فأخبره المَعرّي (ت ٣٦٣هـ/ ١٠٥٧م) أنَّ كلَّ ما لديه له هو الدِّراية فحسبُ[٦٩]. ووفقًا للمُبرِّد، لم يدرُس أحدٌ قطُّ كتاب سيبَويه في النحو على مؤلِّفه، ومع ذلك، درَّس النحوي الأخفش الأوسط هذا الكتاب، وكان من بين طلَّابه النحوي الجَرمي (ت ٢٢٥هـ/ ٨٢٩م)، أي بعبارة أخرى: فإنَّ الكتاب لسيبَويه -وهو المصنَّف الذي طبقَت شهرتُه الآفاقَ- لم يُرو رواية موثوقة قطُّ، ومع ذلك، فقد استمرَّ -عبرَ القرون- الكتاب في النحو العربي. ومن جهة أخرى، روى السِّيرافي شرحَه على كتاب سيبَويه من طريق مؤلِّفه؛ وعُمِّر أبو الكَرم ابن الدبَّاس (ت ٥٠٠هـ/ ١١٠٦م)[٧٠] حتى حصَّل شرفًا يُحسَد عليه، فضلًا عن الرِّبح المادّي؛ لأنه صار صاحِب أعلى إسناد[أ] لشرح السِّيرافي على كتاب سيبَويه[٧١].

وتتَّضح مسألة تدفُّق نهري الأدب والحديث -منذ العصور المبكِّرة- من الوادي نفسه، على نحو أكثر، من خلال شيوخ العلوم الدِّينية، والذين كانوا -بدورهم- من كبار العلماء في اللُّغة والشِّعر. وكان هذا هو حال شُعبَة بن الحَجّاج الأزدي (ت ١٦٠هـ/ ٧٧٦م)، الذي كان أوَّل من رتَّب الحديث منهَجيًا في البصرة، كما روى الشِّعر أيضًا. ورُوي أنَّ الشَّافعي قال: «لولا شُعبَة، لم يُعرَف الحديث في العراق». كما ذكَره النَّسائي (ت ٣٠٣هـ/ ٩١٥م) -وهو صاحب أحد كُتب الصِّحاح السِّتَّة في الحديث، المرتَّبة على مدار أبواب الفقه[ب]- بوصفه أحد الثِّقات الثَّلاث لـعِلم رسول الله [ﷺ]، إلى جانب مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٦م)، ويحيى بن سعيد القطّان (ت ١٩٧هـ/ ٨١٢م). وجهَر الأصمَعي بالقول إنَّه لم يعرف أحدًا أعلم بالشِّعر من شُعبة[٧٢].

(أ) الإسناد العالي، أو علو السَّند عند القدماء، كان يعني أنَّ الرَّاوي المتحمِّل للرِّواية هو صاحب أقصر سلسلة من الرُّواة بينه وبين الرَّاوي الرئيس. (المترجم)

(ب) يعني أنها، أي الكُتب السِّتَّة، لم تُرتَّب وفقًا للمسانيد. (المترجم)

[١٠٣] / وعلى الرّغم من أنّ حقلي المعرفة الرئيسيين تدفقا من الوادي نفسه، عمل اختلاف أهدافهما على تباعُد مساريهما في الأخير؛ إذ كان مفهوم الرّواية أرفع قيمة عند علماء الحديث؛ كونه ضروريًا لنقد الحديث، إلّا أنّه لم يكن كذلك عند الأدباء، الذين سرعان ما أظهروا أمارات نمّت عن إهمال الرّواية. فإلى جانب الميل المتزايد نحو التعلّم الذاتي، صرف علماء الأدب عنايتهم للدّراية، التي كانت ضرورية لتنمية مهاراتهم في معالَجة الموضوعات والأفكار. فعلى سبيل المثال، قيل: إنّ عالم الحديث عمرو بن عَون الواسِطي (ت ٢٢٥هـ/ ٨٤٠م)[٧٣] استبدَل مُستمليه (ورّاقه)، لأنّه كان يلحَن، واستعمَل ورّاقًا درّس أعمال الأدب والشّعر، إلّا أنّه افتقر إلى الخبرة في نسخ مصنّفات الحديث. فلمّا أملي عليه صَحّف ذلك الورّاق في أسماء الرّواة فكتَب «هَشِيم» بدلًا من «هُشَيم»، و«حَصين» بدلًا من «حُصَين». فأنعَم عمرو فكرَه ثمّ قال: رُدُّونا إلى الورّاق الأوّل؛ فإنّه وإن كان يلحَن، فليس بمسَخ (يعني لا يُصحِّف أسماء الرُّواة في الإسناد). ها هنا لدينا سلسلة من الاختلافات الجذرية بين الحديث والأدب: فالمحدِّث، في خضمّ تحرِّيه الدّقة في الرّواية، كان يَسَعُه التّسامح مع اللّحن، وذلك على النّقيض من الأديب الذي -في ثنايا سعيه لتحقيق العربية الفصيحة الخالية من أوشاب العُجمَة- كَرِه اللّحن في اللغة.

نكَص بعض العلماء عن دراسة الحديث مفضّلين حقل اللُّغة وعلومها، وكانت بعض تلك الحالات -عند الاستِذكار- مشهورة. فهذا سيبَويه، الذي بدأ حياته المهنية طالبًا للفقه والحديث، ثمّ ما لبِث أن أضحى ورّاقًا لحمّاد بن سَلَمة، شيخ الحديث والنحو، فلمّا أملى عليه حمّادُ الحديث، وبّخه لأنه كان يلحَن[أ]، فغيّر سيبَويه مجالَه، واتّجه صَوب الخليل بن أحمد، ليصير صاحبًا له، ويحتشِد لدراسة النحو[٧٤]. وذاكَ أبو عُبَيد [القاسم بن سَلام]، استهلّ حياتَه بالعمل مؤدّبًا، ثمّ ما لبِث ثابت بن نصر بن مالك الخُزاعي (ت ٢٥٧هـ/ ٨٧١م) أن عَيّنه مؤدّبًا لولده. ولمّا عُيّن ثابتٌ واليًا على طرسوسَ، نصّب أبا عُبَيد قاضيًا عليها طيلةَ فترة ولايته التي

(أ) الحظ أنّ مقدسي قد ذكر في الفقرة السابقة مباشرة أنّ علماء الحديث تساهَلوا مع اللّحن، بينما كره اللُّغويّون اللّحن في اللُّغة. فكأنّما ناقَض نفسه بهذا الاستشهاد. (المترجم)

ناهزت ثمانية عشر عامًا، فقبل أبو عبيد هذا المنصب، وأهمل دراسة الحديث تمامًا[٧٥].

ومع ذلك، ظلّ البحث جاريًا عن الرّواية الصّحيحة في حقل دراسات الأدب، كما يتضح من المثال التالي، حيث كان علم الباحث عن السّماع أفضل بالكتاب، قياسًا بعلم راوي الكتاب المُجاز بروايته. وهكذا سعى الرّياشي (ت ٢٥٧هـ/ ٨٧١م) لسماع كتاب سيبَويه، فقرأه على المازني (ت ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م)، واعترف المازني صراحة بذلك بقوله: «قرأ الرّياشي الكتاب عليّ؛ لكنّه أعلم به منّي»[٧٦].

وتوضّح الرّواية التّالية موقف العالم الأديب من علماء الحديث. فقد روى المُبرّد أنه في أثناء زيارة له لموضع احتجاز المجانين، مرّ على سجين كان يجلس على سجّادة نظيفة، مستقبلًا القِبلة. فلمّا أراد المُبرّد أن يجتاز به ناداه الرّجل [أي المجنون] قائلًا:

«سبحان الله! أين السّلام؟ مَن / المجنون، أنا أم أنت؟! [قال المُبرّد]: [١٠٤]
فاستحييت منه فقلتُ: «السّلام عليكُم». فقال: «لو كنتَ ابتدأت لأوجبت علينا حُسن الرّدّ عليك. على أنّا نصرف سُوء أدبك إلى أحسن الجهات من العُذر؛ لأنه يقال: إنّ للدّاخِل على القوم دَهشة. اجلس -أعزّك الله- عندنا»، وأومأ إلى حَصير وجَعل ينفُضه كأنّه يوسّع لي، فعزمت على الدُّنوّ منه، فناداني ابن أبي حُميضة -القيّم عليهم- «إيّاك إيّاك!» فأحجمت في ذلك، ووقفت ناحية أستجلب مخاطبته. فقال لي وقد رأى معي مِحبَرة: «يا هذا، أرى معك آلة رجلين أرجو أن لا تكون أحدَهما، أتُجالس أصحاب الحديث الأغثاث، أم الأدباء أهل النحو والشّعر؟» قلتُ: «الأدباء»[٧٧].

وقيل: إنّ الحوار طال بينهما في الشّعر، وتبادَل المجنون والمُبرّد الأخبار، وانتهى ذلك الحوار باعتراف المجنون بظُرف المُبرّد وفَصاحته، ولم يتركه المجنون إلّا بعد أن أسدى النّصيحة له بقوله: «صُن نفسَك عن الدُّخول إلى هذه المواضع»[أ][٧٨].

(أ) أحال أنّ مقدسي فهم قول المجنون: «صُن نفسَك عن الدُّخول إلى هذه المواضع» أي: تجنّب مجالس المحدِّثين ما وسعَك ذلك، بدلالة قوله -أعني مقدسي- مستطردًا: «وتعكس هذه الرّواية -بكلّ تأكيد- ازدراء المُبرّد لمجرّد الرّواية». إلّا أنّني أرى أنّ المجنون إنما أراد «موضع المجانين»=

وتعكس هذه الرّواية -بكلّ تأكيد- ازدراء المُبرّد لـ الرّواية إذا جاءت مجرّدة، وهو المنهج الذي اتّبعه ثعلب؛ زميله المبرّد ومنافسه الذي كان يروي الأبواب وأبيات الشعر عن فحول النّحاة، إلا أنه لم يُعامر قطّ بالنّظر في النحو وخوض غمار مسائله.

في الواقع، جسّد ثعلب والمُبرّد أزمة منهجية في الأدب، نشأت في غمار سعي الأدباء لتحقيق التّوازن بين الرّواية والدّراية. وعلى الرّغم من أنّ الأدباء أظهروا الميل للدّراية (أعني العقل والفهم)، فإنّ الرّواية (النّقل) ظلت منهجهم، مثلهم في ذلك مثل علم الحديث في نهجه. وكان التّحديث منهج الأدب، مثله في ذلك مثل علم الحديث. وأطلقت على مادّة هذا العلم أيضًا الحديث، وكان هذا الاصطلاح يعني واسطة النّقل التي نُقلت من خلاله سنّة النّبي [ﷺ]، أعني كلماته وأفعاله وتقريراته. ومرادف الحديث هو الخَبر، وهو مصطلحٌ استُعمل في حقول الحديث والفقه والأدب على حدّ سواء. ويُعرّف الخبر عادة بأنّه «الذي يدخله الصّدق أو الكذب»، ومن ثمّ يعني نبأ أو بيانًا أو شهادة. وفي الحديث يعدّ الخبر -اصطلاحيًا- ما يشتمل على معلومات مستقاة من النّبي [ﷺ]. أمّا في الفقه، فإنّ الخَبر -اصطلاحًا- يعني معلومات تقود إلى حُكم الشّرع في مسألة ما. وأمّا في الأدب، فإنّ الخبر هو مثالٌ بياني، أي شاهد لاستخدام الأدباء. ويعني مصطلح خَبر -في الأدب- الرّواية، أو الأخبار، أو الحكاية، أو القَصّ؛ وعلى هذا النحو، استبق اصطلاح خبر اصطلاح (*Novella*)، أي «رواية»، الذي ظهر في عصر النّهضة (Renaissance) الإيطالية، والذي سنتعرّض له لاحقًا.

[١٠٥] / ظهَر العداء بين علمَي الحديث والأدب منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام، فثمّ عددٌ كبيرٌ من الروايات التي تُشير إلى وجود مثل هذا العداء. فقد قيل: إنّ المحدّث الزّاهد ابن سيرين[٧٩] كان يبغض النحويّين، الذين قال فيهم: «لقد بغّض إلينا هؤلاء المسجدَ». وكانت حَلقتُه الدّراسية مجاورة لحَلقَة النحوي ابن أبي إسحاق (٣٩-١٢٧هـ/ ٦٥٩-٧٤٥م)[٨٠](أ).

= لا مجلس الحديث، فكأنّما قال المجنون للمُبرّد: «لا أراكَ هنا ثانية»، إلّا أنني لا أجزم بخطأ مقدسي، فالسياق يحتمل تفسيره لتلك الرّواية على هذا النحو أيضًا. (المترجم)

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: (٢٩-١١٧هـ/ ٦٥٠-٧٣٥م). (المترجم)

وجاء في رواية أخرى أنّ طلّاب الحديث سرقوا نعل أبي زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ/ ٨٣٠م)، مما جعله يحذر منهم. فكان إذا أقبل طلّاب الشعر والعربية والأخبار على حلقته، لم يُعر الأنصاري انتباهًا إلى نعليه أو جُبّته الملقاة جانبًا؛ فإذا أقبل طلّاب الحديث، أسرع الأنصاري إلى جمع أغراضه معًا ووضعها على مقربة منه[81]. وروى حمّادُ الكاتب أنّه عندما كان ورفاقه يدرسون الشعر على سماك بن حرب، كان إذا قدم طلّاب الحديث، أظهر سماكُ الإقبال على طلّاب الشعر وقال لهم: «هؤلاء [يعني طلّاب الحديث] ثُقلاء!»[82]. وثمّة رواية أخرى عن الشيخ سماكٍ نفسه، مؤدّاها أنه عندما كان يُقبل عليه طلّاب الشعر والحديث معًا، كان سماكٌ يُعير انتباهه إلى الشُّعراء قائلًا لهم: «سلوا فإنّ هؤلاء ثُقلاء!»[83]. وكان أبو خليفة -وكان مدرِّسًا للُّغة والشعر- يكنُّ البُغض لطلّاب الحديث، فإذا أقبلوا، في أثناء تدريسه طلّاب الأدب، كان يصرف انتباهه إلى طلّاب الأدب، ويُشير إلى القادمين الجُدد عليه، قائلًا: «هؤلاء غُثاءٌ!»[84].

وعلى الرّغم من أنّنا لا ينبغي لنا أن نأخذ هذه الرّوايات **على عِلّاتها** -أو كما يُقال باللّاتينية (*Cum grano salis*)، ولا سيّما أنّ أصحابها انتسبوا إلى أهل الأدب- فإنّ تلك الرّوايات تعكس -مع ذلك- موقفًا عامًّا من الازدراء المتبادل بين الأدباء والمحدِّثين، أولئك الذين تشاركوا النّبع الذي انبثق من الوادي نفسه، لكن مساريهما أخذا في التّباعد، بسبب الاختلاف في النّظرة الفكرية والتوجُّه.

ثالثًا: الأدب والفقه

ثمّة رواية تُعزى إلى عبد الملك بن مروان (خلافته: ٦٥-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م)، وكذلك إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز (خلافته: ٩٩-١٠١هـ/ ٧١٧-٧٢٠م)، يحثّان فيها العلماء على دراسة النحو بالطّريقة نفسها التي درَسوا بها السُّنن والفرائضَ (علم المواريث)[85]. وأثنى الخليفة عمر بن عبد العزيز على عُبَيد الله بن عُتبَة الهُذَلي (ت ١٠٢هـ/ ٧٢٠-٧٢١م)، وكان أحد الفقهاء السّبعة المشهورين في المدينة؛ لذكائه وأدبه. وكان الهُذَلي شاعرًا مُجيدًا، أورَد أبو تمّام أشعارَه في **الحماسة**، وكذلك فعل أبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م) في كتابه المسمّى **الأغاني**[86].

يكمن التمييز الجوهري بين الأدب والفقه في الموضع الذي كانا يشغلاه من الدين، ومن ثمّ من تنظيم العملية التعليمية. وكما ذكر آنفًا، خُصّ الفقه -الذي أقامه الشافعي ليكون عقيدة شرعيّة- بالولاية القضائية في المسائل الدّينية. وكان الفقيه هو الدُّكتور الوحيد، والمعلّم المُجاز له، في نظام التّعليم* / وذلك لافتقار [١٠٦]
حقول المعرفة الأخرى كافة للدُّكتوراه(أ)، بما في ذلك النحو. وعلى هذا أعدّ النحوي نفسه للتّدريس لمّا استشعر أنه على استعداد للاضطلاع بذلك. وهذا هو السّبب في تواتر إسداء تلك النّصيحة بالتروّي قبل الاندفاع إلى الرّياسة في حقل فنون الأدب. وتعدُّ المصطلحات في الحقول الأخرى -سوى الفقه- مؤشّرًا دقيقًا في هذا الصّدد؛ إذ كان الفعلُ تصدَّر الفعل المستعمل وصفًا لقيام شخص ما بإعداد نفسه للتّدريس، وقد أُطلق على هذا الشّخص متصدِّر، وهي صيغة اسم الفاعل من هذا الفعل.

ويُسعنا العثور على مثال جيّد للتّمييز بين الأدب والفقه في الاختلاف بين الفتوى في الفقه والفتوى في الشّعر. ويتضح هذا الاختلاف في جدال دار بين الفقيه ومعبّر الرّؤى ابن سيرين البصري، وابن أبي إسحاق العالم البصري في علوم القرآن والنحوي. كان ابن سيرين يبغض النُّحاة، وكانت حلقتُه مجاورة لحَلقة النحوي ابن أبي إسحاق، وسُمع ابن سيرين موبِّخًا ابن أبي إسحاق على شروحه للشّعر، قائلًا: «ماذا يعرف عن نيّة الشّاعر؟» فردّ النحوي لائمًا الفقيه قائلًا:

> «إنّ الفتوى في الشّعر لا تُحِلُّ حرامًا، ولا تُحرِّم حلالًا؛ وإنّما نُفتي فيما استتر من معاني الشّعر، وأشكَل من غريبه وإعرابه بفتوى سَمِعناها من غيرنا، أو اجتهدنا فيها آراءنا؛ فإن زَلَلنا أو عثرنا فليس الزّلل في ذلك كالزّلل في عِبارة الرُّؤيا [يومئ إلى اشتغال ابن سيرين بتعبير الرُّؤى]، ولا العَثرة فيها كالعَثرة في الخروج عمّا أجمعت عليه الأئمّة من سنّة الوضوء، وكرهته الجماعة من الاعتداء في الطُّهور»(٨٧).

(أ) يعني إجازة التّدريس والإفتاء في الفقه، التي يذهب مقدسي إلى أنّها أصل درجة الدُّكتوراه المعمول بها حاليًا. (المترجم)

وقيل: إنّ ابن سيرين لمّا بلغه قول ابن أبي إسحاق، عدل عن آرائه المتساهلة في مسألة الوضوء، وكذلك تخفّف من غُلوائه فيما يتعلّق بتعبير الرّؤيا(٨٨).

وعلى هذا النحو كانت الفتاوى في حقل الفقه من الجِدّية بمكان؛ إذ إنّها حملت في طيّاتها الفوز للمرء في الآخرة؛ بينما لم يكن ثمّ ضررٌ من الفتاوى خارج نطاق الفقه، من الوجهة الدّينية. وحملت الدّكتوراه (إجازة التّدريس والإفتاء) في الفقه على عاتقها مسئولية كبيرة؛ وعوّضت في المقابل بسُلطة كبيرة مماثلة، فاقت جميع حقول المعرفة الأخرى. إنّ هذا التّمييز بين الفقه والأدب هو ما جعل بعض الأدباء يشعرون بالغَيرة من علماء العلوم الدّينية، بما في ذلك الفقه. ومع ذلك نال كلا الحقلَين شرفًا كبيرًا، فقد تبيّن أنّ العلوم الدّينية في حاجة إلى الأدوات اللُّغوية المستعارة من الأدب. فعلى سبيل المثال: / لمّا توفّي الكِسائي اللُّغوي والشّيباني [١٠٧] الفقيه في اليوم نفسه في عام (١٨٩هـ/ ٨٠٤م)، تحسّر الخليفة هارون الرّشيد على فقدان كلا العالمَين بقوله: «دفنّا الفقه واللُّغة في الرّي في يوم واحد!»(٨٩).

وعلى ما يبدو، لم يكن هناك بُدٌّ من تسويغ الغرض من دراسة الأدب دائمًا، بخدمة الدّين. وقد سَمِع الفقيه الحنفي [محمّد بن الحسَن] الشّيباني ابن خالته اللُّغوي الفرّاء يقول:

- «قلّ رجلٌ أنعم النّظر في باب من العلم، فأراد غيرَه إلّا سَهُل عليه»

(يومئ إلى أنّ الفقه ليس حقلًا عويصًا كما ودّ الفُقهاءُ لو أقرّ بذلك اللُّغويُّونَ).

فتحدّاه الشّيباني قائلًا:

- «أنت أيضًا قد أنعمت النّظر في العربية، فنسألك عن باب من الفقه».
- «هاتِ على بركة الله».
- «ما تقول في رجل صَلّى فسَها، فسَجَد سَجدَتَي السّهو، فسَها فيهما؟»
- «لا شيء عليه؛ لأنّ التّصغير عندنا (يومئ إلى النحويّين الكوفيّين) لا تصغير له، وإنّما السّجدتان تمام الصّلاة، فليس للتّمام تمامٌ».

فتعجّب الشّيباني من فِطنة ابن خالته وصاح:

- «ما ظننت آدميًا يلِدُ مثلَك!»(٩٠).

ودأب اللُّغوي ابن فارس (ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م) - وكان أستاذًا لبديع الزمان الهمذاني - على حثّ الفقهاء على تعلُّم اللغة، ولكي يُشعر من قال منهم بخلاف ذلك بالحرج، كان كثيرًا ما يطرح عليهم أسئلة عويصة حول الموضوعات المتعلّقة بالفقه. ثمّ قام بتضمين هذه الأسئلة في مصنّفه المسمّى **كتاب فُتيا فقيه العرب**[٩١]. ولاحقًا وضع المطرّزي (ت ٦١٠هـ/ ١٢١٣م) - وكان فقيهًا حنفيًا ومتكلّمًا معتزليًا، كتب في الأدب فأكثر - مصنّفه المسمّى **المُغرب** الذي تناول فيه غريب ألفاظ الفقهاء[٩٢].

وعلى النّقيض من العلاقة بين الأدب والحديث، استمرّت العلاقة بين الأدب والفقه وثيقة، بسبب توجُّههما الرئيس والمشترك نحو **الدّراية**. فمنذ البدء عُرف الفقهاء بوصفهم أدباء، وعُرف الأدباء بالتفوُّق في الفقه. ويعدُّ الأوزاعي (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٤م) -الذي عاش في بيروت ومات بها أيضًا- أحد كبار الأعلام المبرّزين في الفقه، وأحد أربعة علماء مبرّزين في الحديث النّبوي، وقيل: إنه مع
[١٠٨] علمه كان بارعًا في الكتابة والترسُّل»[٩٣]. وجمع الفقيه / عبد الله بن المبارك (ت ١٨١هـ/ ٧٩٧م) -وكان تلميذًا للفقيه سفيان الثّوري ومالك- بين العلوم الدّينية وفنون الأدب، كالنحو واللُّغة والشّعر والخطابة. وكان ابن المبارك رجُلًا ورعًا، وكان أيضًا تاجرًا ثريًا اعتاد أن يتصدّق سنويًا على الفقراء بمئة ألف درهم[٩٤].

سعى العلماء من جميع حقول المعرفة -بحلول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي- إلى إثبات جدارتهم في دراسة الفقه؛ بعضُهم فعل ذلك بأخرة من عُمره. فكذا فعل سُلَيم الرّازي (ت ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) الذي تخصّصَ في الأدب وفنونه، ثمّ أقدم على دراسة الفقه لمّا أشرف على الأربعين من عُمره[٩٥]. ومن جهة أخرى غلَب الأدب -ولا سيّما الشّعر- على ابن أبي الصّقر (ت ٤٩٨هـ/ ١١٠٥م) على حساب الفقه الذي درَسه على الفقيه الشّافعي أبي إسحاق الشّيرازي[٩٦]. وحدَث الأمر نفسه مع الشّاعر والمترسّل المعروف بـ حَيْصَ بَيْصَ (ت ٥٧٤هـ/ ١١٧٨م)، فقَبل أن يتحوّل إلى الشّعر، كان قد أنهى دراساته العالية في الفقه، وأضحى فقيهًا شافعيًا[٩٧].

وبوسعنا أن نسوق أمثلة عديدة لأولئك الذين بدأوا حياتهم العلمية بالتخصص في حقل ما، ثمّ حوّلوا اهتمامهم إلى حقل آخر فغلب عليهم، وذلك طيلة القرون الوسطى. إلّا أنّ كلا الحقلين ظلّا مجالي الاهتمام الرئيسين، وظلّ صفوة العلماء من جمع منهم بين هذين الحقلين. وفي سبيل الوصول إلى مرحلة الدّراسات العُليا في حقل أو آخر، لم يكن هناك بدٌّ من دراسة أُسس الأدب وفنونه أوّلًا. ومن ثمّ كان هذان الحقلان هما الحقلان الرئيسان فيما يتعلّق باهتمام أكثر أهل العلم. وأدّت دراسة الأدب بصاحبها إلى وظائف في الدّولة أو التّجارة. في حين أدّت دراسة الفقه بصاحبها إلى الانتساب إلى نقابات الفقه المستقلّة، التي منحت شيوخها الحرية الأكاديمية للتّعبير عن آرائهم في فتاواهم في الفقه، إلى جانب توجيههم إلى مناصب في الدّولة، مثل: القضاء، وكتابة الشّروط، وهلمّ جرًا. أمّا أولئك الذين جمعوا بين الحقلَين فقد تمتّعوا بفرص أوسع للعمل.

يتضح الارتباط بين الدّراسات الفقهية والأدبية في ضرب من التّصنيف، وهو المسمّى **التّعليقَة**(٩٨)، وفي المصنّفات التي تناولت الخلاف. ومن بين المصنّفات التي تعود إلى هذا النّوع الأخير يأتي مصنّف اللُّغوي أبي علي الدّينوري (ت ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م) المسمّى **المهذّب**، والذي تناول مسائل الخلاف بين النحويّين، ولكنه لم يُعنَ بذكر المسوّغات والحُجَج في المواقف التي اتّخذها في المسائل الخلافية، وهو عين ما حدَث -على سبيل الاستشهاد- في مصنّف من النّوع نفسه، صنّفه الأنباري، اللُّغوي المتأخّر، وهو كتابُه المسمّى **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين البصريّين والكوفيّين**(٩٩). نشأ كلا الضّربَين من التّعليقَة في حقل الفقه مهيّئًا، ثمّ ما لبِث أن اعتمده النُّحاة. وأنشأ العلماء في كلا الحَقلَين أدبًا لـ **مسائل الخلاف**.

ولمّا تطرّق الحديث إلى تعليق النحوي البغدادي ابن بَرهان (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) عن وجود ثلاث مدارس نحوية، سُئل أستاذ النحو الحَلبي موفّق الدّين بن يعيش (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م) أي قوم من النحويّين / هم المَدنيّون؟ فأطرق الأستاذُ مفكّرًا، [١٠٩] ثمّ قال: «لا أدري لأهل المدينة **مقالةً** في النحو»(١٠٠). وهكذا استدعت الآراءُ آراءً

أخرى معارضة، ومن ثمّ وُجدت المسائل الخلافية، وفي الأخير نشأت المدارس ذات الأفكار المتعارضة.

جاء السؤال المتعلّق بمدرسة المدينة [في النحو] في سياق ترجمة للنحوي المدني المتقدّم عبد الرحمن بن هُرمُز (ت ١١٧هـ/ ٧٣٥م)، -وكان تابعيًا عالمًا بالقرآن وعلومه(١٠١)، «وقيل عنه: إنّه كان أوّل من وضع علم النحو»- ومضى القفطي -صاحب التراجم- بالقول شارحًا:

> «والسبب في هذا القول: إنّه أخذ عن أبي الأسود الدؤلي، وأظهر هذا العلم بالمدينة، وهو أوّل من أظهره وتكلّم فيه بالمدينة ... وإليه أشار ابن برهان النحوي في أوّل شرحه في كتاب اللُّمَع (واللُّمَع كتابٌ من تصنيف ابن جنّي)، بأن قال: «النُّحاة جنسٌ تحته ثلاثة أنواع: مدنيُّون، بصريُّون، كوفيُّون». أراد أنّ أصل النحو نتج من أوّل علماء هذه المدن»(١٠٢).

بيد أنّ ردّ فعل ابن يعيش هو ما يمدُّنا بمفتاح لما يشكّل حقًّا مدرسة فكرية، أي اختلاف الآراء التي أدّت إلى نشأة المسائل الخلافية في حقل بعينه. حدثت هذه الظّاهرة في وقت مبكّر للغاية من التاريخ الثقافي للإسلام، في حقول الفقه وعلم اللُّغة. ونشأت في هذين الحَقلَين أيضًا حركتان ثقافيّتان، طوّرهما كلُّ حَقل على حِدة: فطوّر النحويون النّزعة الإنسانيّة في علم اللُّغة، وطوّر الفقهاء المدرسيّة في الفقه.

نشأت المسائل الخلافية في كلا الحَقلَين في الوقت نفسه تقريبًا. فالمصنّفات في **الخلاف**، أعني المصنّفات التي عُنيت بتسجيل الآراء الخلافية، تجدها في حَقلَي الفقه والنحو، وإن كانت أكثر نُدرة في الحقل الأخير، وإلى حدٍّ ما أكثر تأخُّرًا في الظُّهور أيضًا. اتّخذت هذه المصنّفات عناوين مُماثلة لنظيرتها التي في الفقه. فعلى سبيل المثال، اتُّخذت عناوين مثل: **الخلاف والاختلاف والانتصار والإنصاف**(١٠٣). وعلى النَّقيض من الفقه والنحو، لا تكاد تعثُر على تعليقة واحدة في علم الكلام. بيد أنه في وقت ما، اتُّخذت خطوة ما لإدخال التّعليقة إلى علم الكلام، وقيل: إنّ النتيجة كانت مصنّفًا واحدًا، ولم يصلنا، وكانت تعليقة قيل: إنّها احتوت على آراء العلماء

في الكلام في أوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ويكمن سبب الافتقار إلى مثل هذه الأعمال في علم الكلام، في استبعاد هذا العلم من مناهج الكليّات (المدارس). وسُمّيت التعليقة -وهي منتَج مدرسي، كما أنها أصل أطروحة الدُّكتوراه الحديثة- التقرير (*Reportatio*) في سياق الجامعات في الغرب المسيحي(١٠٤). أمّا فيما يتعلّق بالحركة الأدبية، فكانت اللُّغة على رأس حقول دراساتها، أعني النحو واللُّغة. ومن انشغالات النحويّين واللُّغويّين، بدأ تطور فنون الأدب الأخرى، التي أضحت تُشكّل حقل دراسات الأدب في الأخير.

رابعًا: العالم الأديب

تُنسب الرّواية التالية إلى عبد الله بن عبّاس (ت ٦٨هـ/ ٦٨٧-٦٨٨م)(١٠٥):

[١١٠] / «كفاك من علم الدِّين أن تعرف ما لا يسَعُك جهلُه [أي الأوامر والنّواهي في الشّرع]. وكفاك من علم الأدب أن تروي الشّاهد والمثال»(١٠٦).

تُنسب هذه العبارات إلى عالم مسلم من الرّعيل الأوّل، وهو من معاصري الدُّؤلي، وهو يربط بين الحقلَين المرتبطَين وثيقًا، ويميّز بينهما؛ بيد أنه لا يفصلهما.

وبعد قرنَين من الزّمان، ميّز ابن قُتيبةَ بين صِنفَين من العلماء، وقد فُسّر قولُه على أنّه فصلٌ للمتخصّص عن المُلمّ إلمامًا عامًّا. قال ابن قُتيبة:

«كان يُقال: إذا أردت أن تكون عالمًا فاقصد لفنٍّ من العلم، وإذا أردت أن تكون أديبًا فخُذ من كلّ شيء أحسنه»(١٠٧).

عدّ [آدم] ميتز (A. Metz) قول ابن قُتيبة إشارةً إلى «الصُّحُفيّين المتعالمين الذين تحدّثوا في كلّ أمر من الأمور»، وهو التطوُّر «الطّبيعي الذي ميّز بين العلماء وغيرهم استنادًا إلى التخصُّص»(١٠٨). ويُشير قول ابن قُتيبة -في ظاهره- إلى تفوّق الأديب على العالِم المشتَغِل بالعلوم الدِّينية. وتاريخ هذه القِيلة غير معروف، ولكن يبدو لي أنّ عبارة ابن قُتيبة تَرجِع إلى الفترة المبكّرة من حياته، عندما كان تحت تأثير أفكار أهل العقل لم يزَل، وعندما كانت حقول الأدب تغصُّ بأهل العقل على نحو أساسي. ولكن ابن قُتيبةَ، الذي صار فيما بعد عالِمًا مشتغِلًا بالعلوم الدِّينية وأديبًا، لم يكن

بوسعه الإصرار على هذه المقولة؛ إذ يمكن أن يفسّر قوله: إنّ العلوم الدّينية عنده كانت مشمولة في حقول الأدب، وأنّ الأديب الحقّ هو من يُتقن العلوم الدّينية بوصفها جزءًا من تلك الحقول. ولكن مجددًا، سيُخضع هذا التّفسير العلوم الدّينية لفنون الأدب، وهي فكرة خاطئة تاريخيًا، بل إنّ العكس هو الصّحيح. لم يكن ابن قُتيبة -في مسيرته بوصفه عالمًا قد نضج فكرُه- ليؤيّد مقولةً من شأنها الحطّ من قدر العالِم المشتغِل بالعلوم الدّينية، بوصفه محدود الأفق ضيّقه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ما كان ابن قُتيبة لينتقص من مكانة الأديب بوصفه هاويًا، يرفرف كالفراشة متنقّلًا من حقل إلى آخر، ومستوعبًا جزءًا من كلّ كلّ.

يتعارض التّفسير المذكور آنفًا مع النموذج الأمثل للعالِم المتفنّن؛ إذ كان ينتظر من العالِم المشتغِل بالعلوم الدّينية أن يُحيط إحاطةً واسعة، ليس بحقل واحد فحسب، بل بعدد كبير من الحقول؛ تمامًا مثلما كان يُتوقّع من الأديب أن يغوص عميقًا في فنون الأدب، بدلًا من المعرفة السّطحية بكلّ فرع منها. وأُشير إلى العالِم في حقل واحد على أنه أمرٌ نادرٌ. كان التفنُّن هو الأهليّة التي سعى إلى تحقيقها جميع أهل العلم، قبل وقت طويل من زمن ابن قُتيبة، بل وكان ابن قُتيبة نفسه عالمًا متفنّنًا. وطمَح المسلم لتلقّي العلم في حقول متعدّدة / جمعت العلوم الدّينية إلى جانب تلك الحقول التي [١١١]
عُدّت شرطًا لا غنًى عنه لاستيعاب العلوم الدّينية حقّ الاستيعاب، وهي فنون الأدب، ولا سيّما علم اللّغة منها. وقد رأينا بالفعل أنّ إحدى الرّوايات ذكرت أربعة علماء عدّتهم من بين آلاء الله على الإسلام، وكان أحدُهم لُغويًا، وهو أبو عُبَيد [القاسم بن سَلام]، وذلك لمصنّفه الذي تناول فيه الغريب من الألفاظ في الكتاب والسُّنّة[١٠٩].

ودعا العالِم النحوي المتقدّم [أبو الأسود] الدُّؤلي في القرن الأوّل الهجري/ السّابع الميلادي، في بعض أبياته إلى إيجاد آصرة قوية بين الدّين والأدب. ففي حديثه عن «العقل» يقول: (أفضَل عقل عقل من يتديَّنُ)[١١٠](أ). وفي قصيدة أخرى له يقول:

(أ) قال أبو الأسود الدُّؤلي: [الطّويل]

إذا لم يكن للمرء عقلٌ فإنه	وإن كان ذا مال على النّاس هيّنٌ
وإن كان ذا عقل أُجِلّ لعقله	وأفضل عقل عقل من يتديّنُ

(المترجم)

العلم زينٌ وتشريفٌ لصاحبه فاطلُب هُديت فنون العلم والأدبا[١١٠]

ورحل أبو موسى الهوّاري إلى المشرق في خلافة عبد الرحمن بن معاوية (خلافته: ١٣٨-١٧٢هـ/ ٧٥٦-٧٨٨م)، وهو أوّل خلفاء بني أمية بالأندلس. وقيل: إنّه كان «أوّل من جمع الفقه في الدّين وعلم العرب» في الأندلس. وإبّان رحلته العلمية إلى المشرق، قيل: إنّه التقى أئمّة العلماء في حقلي المعرفة كليهما: مالكٌ في العلوم الدّينيـة، والأصمعي وأبو زيد الأنصاري في حقل الأدب[١١١]. وكان الفقيه والقاضي الكوفي قاسم بن مَعن (ت ١٧٥هـ/ ٧٩١م) يسوّي في المنزلة بين العلوم الدّينية والأدب. كما قيل: إنّه كان أكثر علماء عصره دراية بالحديث والشّعر، وأكثرهم علمًا بالعربية والفقه. وكان من بين طلّابه علماء مبرّزون في فنون الأدب، مثل: ابن الأعرابي، واللّيث بن المظفّر (ت نحو ١٩٠هـ/ ٨٠٥م)، والفرّاء[١١٣]. وكذا كانت حال الليث بن سعد (ت ١٧٥هـ/ ٧٩١م)، وهو أحد أئمّة العلماء في علوم القرآن والحديث، وكذلك في النحو واللّغة والشّعر، وقد عدّه الشّافعي أفقه من مالك[١١٤].

وكلّما جرى تهديد تلك العَلاقة القائمة بين الأدب والعلوم الدّينية، تمّ التّأكيد على الحاجة التي شعَرت بها العلوم الدّينية إلى المعرفة التامّة بالعربية، لُغة الوحي، ولُغة العرب قبل الإسلام التي دوّن بها المصحَف. وثمّة رواية مشهورة عن ثعلب؛ إذ كان ثعلب مدركًا أنّ مجال علمه يتعلّق بالإنسان لا بالله. وفي رؤية رُئيت له، أقرّ النّبي [ﷺ] فيها تعليم النحو بوصفه ضرورة للعلوم الدّينية. وهكذا، فإنّ العلوم الإنسانيّة كان لديها **سبب وجودها** (*Raison d'etre*)؛ ألا وهو الخِدمة التي كانت تُقدّمها للعلوم الدّينية[١١٥].

وعدّ ابن كُناسة (ت ٢٠٧هـ/ ٨٢٣م) -في إحدى قصائده- أنه من قَبيل المسلَّم به أنّ العالِم الجدير بوصف العالِم، هو ذاك العالِم الذي يتعمّق في حقول العلوم الدّينية وفنون الأدب معًا. وتبع قلق الشّاعر حقيقةَ من أنّه لم يجد من الكلمات ما يوفّي هذا العالِم -الذي يكرّس نفسه لدراسة القرآن والحديث وفنون الأدب المختلفة- حقّه في معرِض الثّناء عليه، لكن ذلك العالِم لم يزل مفتقرًا إلى شيء

آخر؛ كي يبلغ ذرى الكمال، إنه يفتقر إلى تقوى الله، والتي ليس ذلك العالم دونها إلا **مأفونًا شقيًا**، وضاع كلُّ علمه سُدًى؛ لأنه لم ينج صاحبه"(١١٦)(أ).

[١١٢] / وخصّص ابن عبد ربّه من بين خمسة وعشرين جوهرة -هي قوام كتابه **العقد الفريد في فنون الأدب**- جوهرة واحدة تناول فيها «العلم» (أي: المعرفة بوجه عام، وعلوم الدّين على وجه الخصوص) والأدب مجتمعة، وخلص ابن عبد ربّه إلى أنّ كلا الحقلَين يسيران جنبًا إلى جنب؛ لأن **عليهما مدار الدّين والدُّنيا**(١١٧). والعالم المثالي هو العالم الذي يلج كلا العالَمين فيكون عالمًا ويكون مع ذلك أديبًا، فيجتمع له تدقيق العالِم وجَزالة الإنساني الأديب وظرفه. وعلى سبيل المثال: لدينا حالة ابن فارس الذي قيل: إنه كان **يجمع بين إتقان العلماء وظرف الكُتّاب والشُّعراء**(١١٨). انتمى أولئك المفكّرون إلى فئة من العلماء صُنّفوا بوصفهم **أهل العناية بالعلم والأدب**، أو بتعبير أكثر بساطة: «أهل العلم والأدب»(١١٩). وكان هذا النموذج الأرقى هو الذي بلغته النُّخبة من العلماء دون غيرهم. أمّا الآخرون فقد توزّعوا بين **أهل العلم وأهل الأدب**.

صحيحٌ أنّ حقول الأدب -بحدّ ذاتها- كانت تعدُّ حقولًا «محايدَة» -إن جاز هذا التّعبير- فيما يتعلّق بالدّين. ففي حين كان ينبغي أن يكون المرء مسلمًا قبل أن يتصدّى لدراسة العلوم الدّينية الإسلامية، كانت فنون الأدب مجالًا مفتوحًا أمام غير المسلمين. وكان هذا النوع من الدّراسات متاحًا خارج المساجد ومؤسّسات التّعليم الأخرى المستنِدة إلى الوقف. وكانت هذه هي حال المؤرّخ -غير المسلم- هلال [ابن المحسّن] الصّابئ (ت ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م)، الذي قيل: إنّه درَس على العلماء

(أ) وتمام أبيات ابن كُناسة: [الوافر]

ومَن قرأ الكتاب فأدّبَه ... من الفُرقان آيٌ محكماتُ
وجالَس جِلّة العلماء حتى ... وعى مأثور قولهم فماتوا
وطالَب سائر الآداب حتى ... تقصر عن مبالَغة الصّفات
روى فوعى وقال فَتاعدَته ... ينابيع الكلام المعجباتُ
فإن يكُ بعد مُتّقيًا تكامَل ... له المتخيّرات الصّالحاتُ
وإلّا فهو مأفونٌ شقي ... بما سعِدت به قبل النّجاة

وهي في نور القَبس لليَغموري (نشرة رودُلف زلهايم)، ص ٣٠٠، «بما» ولعلّها «فما» فالسياق يرجّحُها. (المترجم)

المسلمين، بينما كان كافرًا لم يزل، وفُسِّرت هذه الحالة الشَّاذَّة على النحو التَّالي: **لأنّه [يعني هلالًا] كان يطلب الأدب**[١٢٠].

تندرج «العلوم الدَّخيلة» تحت الفئة نفسها من حقول المعرفة «المحايدة». ويفسِّر حياد فنون الأدب ظاهرة وجود النَّصارى واليهود والصَّابئة، ليس في «العلوم الدَّخيلة»، مثل: الطبّ والفلك فحسب، ولكن أيضًا في فنون الأدب. وفي رسالته المسمَّاة **الرِّسالة اللَّدُنِّية**، جعل الغزَّالي (من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي) عددًا من فنون الأدب **شرطًا لا غنًى عنه** لتفسير القرآن وتفسير الحديث النَّبوي. والفنون التي ذكَرها الغزَّالي في هذا الصَّدد هي: اللُّغة والإعراب والصَّرف وأشعار العرب الأوائل، ولا سيَّما الشِّعر الجاهلي[١٢١].

وبحلول القرن السَّادس الهجري/ الثَّاني عشرَ الميلادي، أخذت التعدُّدية التَّعليمية في الإسلام في الانفتاح لتشمل «العلوم الدَّخيلة». فقد أحاطنا ابنُ للجَواليقي -وكان أديبًا بارعًا- أنَّ أباه العالم الحنبلي المشهور، وأستاذَ الأدب في المدرسة النِّظامية الموقوفة على الفقهاء الشَّافعية، عَلم أنَّ الإلمام بعلم الفَلك يفيد في تأويل أبيات الشِّعر[١٢٢][أ]. وشملت التعدُّدية -واقعيًا- أقسامَ المعرفة الثَّلاثة في العالم الإسلامي

(أ) هي ذي رواية ابن الجَواليقي:
«قال أبو محمَّد إسماعيل بن موهوب بن أحمد بن محمَّد بن الخِضر الجَواليقي -وكان أنبهَ أولاد أبيه-: «كنتُ في حَلقة والدي أبي منصور موهوب بن أحمد يوم جمعة بعد الصَّلاة، بجامع القصر الشَّريف، والنَّاس يقرءون عليه، فوقف عليه شابٌّ وقال: يا سيِّدي، سمعت بيتَين من الشِّعر، ولم أفهم معناهما، وأريد أن تسمعهما، وتُعرِّفني معناهما، فقال: قُل، فأنشد: [البسيط]

وصلُ الحبيب جِنان الخُلد أسكُنها ... وهَجرُه النَّار يُصليني به النَّارا

فالشَّمس بالقَوس أمست وهي نازلة ... إن لم يزُرني وبالجَوزاء إن زارا

فلمَّا سمعهما والدي قال: يا بُني، هذا شيءٌ من معرفة تسيير الكواكب في البروج، وذلك من صَنعة من يعرف علم النُّجوم وتسييرها، لا من صَنعة أهل الأدب. فانصرف الشَّابُّ من غير أن يحصُل له ما أراده، فاستَحيا والدي من أن يُسأل عن شيء ليس عنده منه علمٌ، ونهض وآلى على نفسه ألا يجلس في موضعه ذاك حتى ينظر في علم النُّجوم، ويعرف تسيير الشَّمس والقمر، ونظَر في ذلك وحصَّل معرفته، بحيث إذا سُئل عن شيء منه أجاب. ومعنى البيت الثَّاني منهما الذي فيه السُّؤال: أنَّ الشَّمس إذا =

كافة. وكان هذا هو الوضع المثالي، على الرّغم من أنّ «العلوم الدّخيلة» ظلّت قلقة إلى حدٍّ ما، اعتمادًا على سياقي المكان والزّمان، / واعتمادًا على علماء العصر، بيد أنّه كان من المعروف أن ثمّة عددًا كبيرًا من العلماء المسلمين المبرّزين كانوا على دراية بالفلسفة وعلومها المتّصلة بها، وكان هذا مقبولًا -ولا مُشاحة في ذلك- ولا سيّما عند استخدام تلك المعارف وسيلةً للدّفاع عن العقيدة الإسلاميّة. [١١٣]

كان أبو الفضل ابن ناصر [السّلامي البغدادي] -وكان عالمًا بارزًا في الحديث، كما كان أيضًا أديبًا درّس على التّبريزى مدرّس الأدب في النّظاميّة(١٢٣)- وعُدّ الخطيب الإسكافي (ت ٥٣٣هـ/ ١١٥٨م)، منتميًا إلى ذلك الصّنف من العلماء الموسومين بـ «أهل القرآن والأدب»(١٢٤). وأسدى السّمعاني في مصنّفه الذي أفرده للإملاء(أ) النُّصح للمُملي تجنُّبًا لإملال الطُّلاب، وحِرصًا على إبقائهم متنبّهينَ، فكان ينبغي على المُملي مواصلة إملاء الحديث النّبوي ممزوجًا بالقَصَص والحكايات والشّعر، قبل اختتام مجلس الإملاء(١٢٥). واستَشهد السّمعاني بمقولة ابن عبّاس (ت ٦٨هـ/ ٦٨٧-٦٨٨م): «إذا قرَأتم شيئًا فلم تدرُوا ما تفسيره، فالتَمِسوه في الشّعر فإنّه ديوان العرب»(١٢٦).

ارتبطَت جميع حقول الأدب الأساسية بالدّين على نحو ما، حتى إنّ الرّسائل -العامّة منها والخاصّة- لم تكن لتبدأ دون التّحميد أو الحَمدلة، وهو قول الكاتب: «الحمد لله ...». ونُظر إلى وظيفة النحو على أنّها الحفاظ على نقاء لُغة الوحي. وكان الشّعر معجَمًا للأمثلة الواضحات للغريب من الألفاظ في القرآن والحديث. ونُقل عن النّبي [ﷺ] حثُّه على دراسة اللُّغة بقوله: «أعربُوا القرآن والتَمِسُوا غَرائبَه»(١٢٧).

دُرِّس القرآن وفنون الأدب في المكان نفسِه، أعني المكتَب أو الكُتّاب، وفي الوقت نفسِه. ومنذ الطُّفولة حتى سنّ الخامسة عشرَة أو بعدها، ثُمّ تبدأ مرحلة الطّلب

---

* نزلت بالقوس يكون اللّيل في غاية الطُّول، وإذا كانت بالجوزاء كان في غاية القِصر؛ فكأنّه يقول: إن لم يزرني فالليل عندي في غاية الطُّول، وإن زارني كان في غاية القِصر». (المترجم)

(أ) الإيماءة إلى كتاب السّمعاني المسمّى أدب الإملاء والاستملاء. (المترجم)

في الأدب، أو في الفقه. وعلى هذا كان القرآن في القلب من حقول الأدب، ومن جميع تلك الحقول التي عالجت اللُّغة، وهيكلها، وتكوينها شعرًا كان أو نثرًا، واستخدامها الفنّي؛ لأنّ القرآن استخدم أنموذجًا للجزالة في الأسلوب، والفصاحة في اللُّغة. ولهذا فلا غرو أنّ المصطلحات التي استُعملت فيما يتعلّق بدراسة القرآن، استُعملت أيضًا فيما يتعلّق بفنون الأدب؛ ومنها على سبيل المثال: قرأ- ختم.

خامسًا: الأديب والعلمانية

كانت الرّوابط بين الدّراسات الأدبية والدّراسات الدّينية في الإسلام وثيقة العُرى. ومن ثمّ فربّما كان هناك تناقضٌ إلى حدّ ما في مصطلح «الأديب العلماني»! إذ لم يكن ثمّة خطٌّ فاصلٌ قطُّ بين الأدب والدّين. ومع ذلك، فإنّ هذا لم يحُل دون أن يؤدّي انكباب بعض الأدباء على دراسة كُتب اليونان والهنود والفُرس -وهي ثلاث ثقافات قديمة كان لها تأثيرها على الأدب- إلى ميلهم إلى موقف ديني متشكّك، وصَل إلى حدّ الزّندقة أحيانًا، وإن كان ذلك أمرًا نادر الحدوث. ومن جهة أخرى، غالبًا ما جرّ أحد العلماء المبرّزين في الأدب / على نفسه سخط عامّة العلماء، بسبب [١١٤] نمط الحياة التي عاشها، ولاسيّما ما تعلّق بالخُلق والدّين. فذا أبو عمرو الشّيباني -الذي دان بلقبه لتأديبه أسرًا من قبيلة شيبان، وكان من بينهم بطل المحنة المشهور أحمد بن حنبل- سقَط من أعين أقرانه بسبب إدمانه على معاقرة الخمر. وكان الشّيباني عالمًا في الحديث واللُّغة والشّعر، درَس شعر قبائل العرب على المفضّل الضبّي(١٢٨).

وإن كانت لدى الأديب أفكارٌ ذات طبيعة نقدية أو متشكّكة تجاه الدّين، فقد اجتهد ليُخفيها في نفسه. إلّا أنّ الشّعراء كانوا أكثر جرأة في هذا الصّدد بحُكم طبيعتهم. فكان على الشّاعر الملقّب بالعَكَوّك (ت ٢١٣هـ/ ٨٢٨م)(١) -وهو الشّاعر الذي أثنى عليه الجاحظ الثّناء العالي- أن يدفع حياتَه ثمنًا لجرأته. فقد مدَح المأمون بأبيات منها بيتان عزا إليه فيهما صفات لا تكون إلّا لله وحده. وكان ذلك مسوّغًا كي

---

(١) أبو الحسَن علي بن جبلة بن مسلم بن عبد الرحمن، المعروف بالعَكَوّك. والعَكَوّك هو السّمين القصير مع صَلابة تكون فيه. (المترجم)

بأمر الخليفة بقطع لسانه من جذوره، مما أدى إلى مقتله[١٢٩]. وكان الأصمعي هو من لقّبه بالعَكَوَّك. ومن ناحية أخرى، كان الشاعر المتنبي أسعد حظًا في القرن التالي عندما عزا إلى الأوارجي -في ثنايا مدحه له- صفات أكثر زندقة، فقد جعل الذات الإلهية تقع في إثم الشرك؛ وذاك لأنّ الله اختار لنفسه مئة اسم (الأسماء الحُسنى)، بينما اقتصر الأوارجي على اسم واحد فحسب، هو «هارون»، الاسم الذي نال شرف اختياره من بين جميع الأسماء التي كانت تتوق إلى هذا الشرف[١٣٠](أ).

وقيل: إنّ العالم المشهور الأزهري (ت ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م) -وكان تلميذًا لعالم بزّه في الشُّهرة وهو ابن دُرَيد- زار ابن دُرَيد يومًا فوجدَه يترنّح من أثر السُّكْر، فلم يعُد إليه ثانية[١٣١]. وقيل: إنّ ابن شاهين (ت عام ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) اعتاد وزملاؤه زيارة ابن دُرَيد، وكانوا يستَحون من رؤية المعازف وآلات الموسيقى ودنان الخمور الفارغة ملقاة هنا وهناك. وكان ابن دُرَيد، في ذلك الوقت، قد ناهز على التّسعين من عمره![١٣٢]. ولمّا طرق سائلٌ بابَ ابن دُرَيد يسأله شيئًا، أعطاه ابن دُرَيد آخِر دَنّ نبيذ كان عنده، ثُمّ ما لبث أن تلقّى هدية عشرة دنان من النّبيذ، فالتفت ابن دُريد إلى خادمه -الذي كان يُنكر عليه التصدُّق بالنّبيذ- قائلًا: «تصدَّقنا بدَنٍّ فجاءنا عَشَرة»[١٣٣](ب).

(أ) يُشير إلى قول المتنبي في مدح هارون بن عبد العزيز الأوارجي: [الكامل]

لم تُسم يا هارون إلّا بعدَما اقـ ـتَرَعَت ونازَعت اسمَكَ الأسماء

فغَدوت واسمُكَ فيك غير مشارِكٍ والنّاس فيما في يديك سَواء

أبدأت شيئًا منك يعرف بدؤه وأعدت حتى أنكِر الإبداء

وكان أبو العلاء المعرّي قد ألمح إلى التأويل الذي قال به مقدسي واحتجّ بأنّ في النّاس من اسمُه هارونُ. إلّا أنّ أبا البقاء العُكبَري ردّ هذا التأويل بقوله: إن هذا المعنى لا يلزم أبا الطّيب، وإنما يلزمه لو قال: (فغَدوت وأنت غير مشارِكٍ في اسمك). واحتجّ بأن أبا الطّيب إنما أراد «لم يشركك في صيتك أحدٌ»، وكان يقال فلانٌ قد ظهر اسمُه في النّاس، أي صيتُه، انظر: أبي البقاء العُكبَري، شرح ديوان المتنبي المسمّى التبيان في شرح الدّيوان، نشرة عمر فاروق الطّبّاع، (بيروت: دار الأرقم، ١٩٩٧)، ١: ٤٦. (المترجم)

(ب) الذي في إنباه الرُّواة: «تصدَّقنا بدنٍّ فجاءنا ليلة اثني عشرة». ولا شكّ أنّ مقدسي اطّلع على هذا النصّ بهذه الصّيغة عند القِفطي، ثُمّ عدّله لمّا ترجمه إلى الإنجليزية على النحو الوارد أعلاه ليتّسق مع الحديث الشّريف: «الحسَنة بعشر أمثالها». وهذا -عندي- فهمٌ سليمٌ، وإلّا فلا معنى للطُّرفة =

أمّا الشاعر ابن الهبّارية (ت ٥٠٩هـ/ ١١١٥م)، وكان ممّن يُتّقى لسانه، وتحمّل -بخلاف ما جرت به عادتُه- ذات مرّة، فأنشد بيتين يذكر فيهما إدمانه على شرب الخمر، مفادهما أنّ أحد معارفه لمّا تحقّق من أنّ الشاعر لم يذق الخمر عامًا كاملًا، سأله: «أخبرني، على يد من كانت توبتُك؟»، فأجابه الشاعر: على يد الإفلاس تُبت!»[١٣٤](أ).

وسمع السّمعانيّ النّاس يقولون: إنّ الأديب أبا طاهر الأصبهاني (ت ٥٣٣هـ/ ١١٣٩م) كان يخلّ بالصّلوات الفرض[١٣٥]. ولحظ السّمعاني كذلك أنّ النُّحاة نادرًا ما اتّصفوا بالتّديُّن[١٣٦](ب).

[١١٥] وعدّ ابن عَقيل أبا العلاء المعرّي / [وأبا حيّان] التّوحيدي (ت عام ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩م) وابن الرّاوندي (ت نحو ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م)، ثلاثتهم من الزّنادقة. بيد أن هذا لم يمنع ابن عَقيل -في موضع آخر- من أن يستشهد بأبيات للمعرّي مُظهرًا إعجابًا واضحًا بها[١٣٧]. ويمكن العثور على عيّنة من اجتراء المعرّي في أبياته المشهورة: [الكامل]

هفَت الحَنيفة، والنّصارى ما اهتَدت ... ويهودُ حارت، والمَجوس مضلَّله

اثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا ... دين، وآخر ديّنٌ لا عقل له[١٣٨]

فلمّا قرأ الأديب أبو رشاد الأخسيكَثي (ت ٥٢٨هـ/ ١١٣٤م)(ج) هذه الأبيات

= المذكورة أعلاه. وربما وقع خللٌ في عبارة القِفطي في الإنباه، ولم يلتفت إليه المحقّق. (المترجم)

(أ) يُشير مقدسي إلى قول ابن الهَبّارية: [الوافر]

يقول أبو سعيد إذ رآني ... عفيفًا منذ عام ما شربتُ

على يد أي شيخ تُبت قُل لي ... فقلت على يد الإفلاس تُبتُ

(المترجم)

(ب) وعبارة السّمعاني التي قالها في معرض ترجمته لأبي الحسن السُّلَمي النحوي: «وكان ثقة ديّنًا، وقلّما يكون النحوي ديّنًا». (المترجم)

(ج) قال ياقوت: «أخسيكث مدينة من فرغانة (من أرض أوزبكستان الآن)». انظر: **معجم الأدباء**، ٢: ٥١٤. (المترجم)

التي جرت على ألسنة الناس للمعرّي، ردّ عليه بأبيات مؤداها إنه من المعروف أن الدين أمرٌ يأخذه بعض النّاس ويتركه بعضهم الآخر، والنّاس تعرف رُشد هذا، كما تعرف غيّ ذاك[أ]. ثمّ يخلُص: [الكامل]

رجلان أهل الأرض قلت، فقل يا شيخ سوء أنت أيّهما[١٣٩]

ورأى الأديب المشهور [العماد] الكاتب الأصفهاني أستاذه النحوي الأديب ابن الخشّاب (ت ٥٦٧هـ/ ١١٧٢م) في منامه بعد موته، فابتدره العماد سائلًا:

- «ما فعَل الله بك؟»

- «خيرًا».

- «وهل يرحَمُ الله الأدباء؟»

- «نعم».

- «وإن كانوا مقصّرين؟»

- «يجري عِتابٌ كثيرٌ ثُمّ يكون النّعيم»[١٤٠].

وثمّة نسخة أخرى أيضًا من هذه الرّواية عينها[ب]:

- «ما فعَل الله بك؟»

- «غَفَر لي».

- «وأدخَلك الجنّة؟»

- «وأدخَلني الجنّة، إلّا أنّه أعرَض عنّي».

- «أعرَض عنك؟!»

- «نعَم، وعن جماعة من العلماء تركوا العمل»[١٤١].

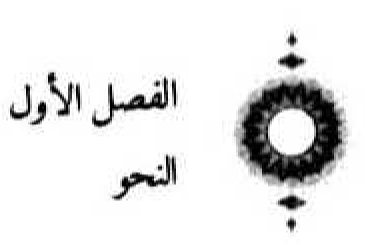
(أ) يومئ إلى قول أبي رشاد: [الكامل]

الدّين آخِذه وتاركه لم يخفَ رُشدهما وغيّهما

(المترجم)

(ب) هذه الرّواية عن عبد الله الجبّائي. وقد وصفه ابن الجوزي بالعبد الصّالح. (المترجم)

الباب الرابع
التدريس: فروع الأدب الرئيسة



الفصل الأول

النحو

/ استُعمل مصطلح «العربية» لتعيين كلٍّ من: النحو والمعاني، وهما مكوّنا علم [١٢٠]
اللُّغة. وقد عيَّن مصطلح «العربية» لُغة العرب الأوائل قبل ظهور الإسلام، إلى جانب النحو الذي نشأ منذ القرن الأوّل الهجري/ السّابع الميلادي. و«العربية» هي لُغة القرآن[1]. والمرء الذي يوصَف بـ «عَريب» أو «مُعرِب»، فذلك يعني: أنّه امرؤٌ فصيح اللسان، ذو كلام نقي خالٍ من أوشاب العُجمَة. والإعراب كالإفصاح: كلاهما عنَيا الحديث الواضح بالعربية الفصيحة -لُغة العرب- بلا لحن. ومن الوجهة الفنية، تعني كلمة «إعراب» العلم الذي يُعنى بالتّغيير الذي يلحق أواخر الكلمات العربية، سواء كان ذلك التّغيير حقيقيًا أو مقدّرًا، بسبب اختلاف العوامل، والتّحليل النحوي، أو إعراب الجملة[2].

وعلى هذا النحو فإنّ مصطلح «العربية» عيَّن اللُّغة الفصيحة، والقواعد الرَّسمية التي تحكُم استعمال اللُّغة. وتعلّم الطّالب العربية من القرآن والحديث، من خلال كتابته لما كان معلّمه يُمليه عليه، ثُمّ حفظه إيّاه. وكان القرآن كتابه المدرسي، كما كان كتاب الشّعائر الإسلامية. وكانت العربية الفصحى لُغة العلم، ولغة التواصل العالمي بين المسلمين من مختلف أرجاء العالم الإسلامي. كما كانت لُغة المراسَلات، الخاصّة منها والعامّة، والمحلّية منها والدّولية كذلك. كما كانت أيضًا لُغة الدّولة والدّبلوماسية. ولم تعدُ اللهجات العامّية كونَها لُغات منطوقَة غير مكتوبة، وظلّت كذلك. ولم يُستَحدث -في أي وقت مضى- نظامٌ للكتابة يناسب العامّية في الإسلام قطُّ، أُسوة بما جرى في الغرب المسيحي. بل كانت العربية الفصيحة وحدها اللُّغة الوحيدة المكتوبة، ولم تزَل كذلك.

أدّت الأهمية المعطاة للعربية الفصحى - والجهد المبذول في جمع مفرداتها الواسعة، والبحث عن غريب لفظها ونادره كما ورد في الشّعر العربي القديم، وفي القرآن والحديث - إلى تكوين حقول أخرى، أدرجت تحت تسمية الأدب، وفنون الأدب. ومن أهمّ هذه الحقول:

١) اللُّغة: أي النحو واللُّغة (العربية، النحو، اللُّغة).

٢) الشّعر: واشتمل أيضًا على علمي العروض والقوافي.

٣) الخطابة: (الخطابة، الفصاحة، البلاغة، البيان)، كما انطبق على فنّ كتابة الرّسائل (الترسُّل)، وكتابة الخُطب (الخطابة).

٤) التاريخ: (بنوعيه: الأخبار - التّاريخ)، بما في ذلك علم أنساب العرب الأوائل (علم الأنساب)، وأيّامهم (معاركهم)، وعاداتهم، وتاريخهم القَبَلي/ (أيّام العرب)، مما أدّى إلى نشأة أنواع مختلفة من الكتابة [١٢١]
التّأريخية، مثل: اليوميّات (التّاريخ)؛ والحوليّات (التّاريخ على السّنين)، والوقائع (الأخبار)، والتّراجم (Prosopography) في مختلف صورها: الطّبقات في جنب العلماء والأعلام من النّاس، والتّراجم على القرون التي ظهرت متأخّرة (وهي تراجم الأعلام التي تغطّي قرنًا من الزّمان، ابتداء من القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشَرَ الميلادي، حتى القرن الرّابع عشَرَ الهجري/ العشرين الميلادي).

٥) فلسفة الأخلاق (علم الأخلاق)، واشتمل ضمنًا على: الحِكم والأمثال، وعلم السياسة، والقواعِد المنظّمة للوظائف المختلفة، سواء في العلوم الدِّينية أو في الدّولة ونُظمِها. ومنها على سبيل المثال: أدب الكاتب، وأدب القاضي، وأدب الوزير، وهلُمّ جَرًّا، بما في ذلك «مرآة الأمراء» (Mirror of Princes)[1].

(أ) ضربٌ من ضروب الكتابات الأدبية التي عُنيت بإسداء النّصيحة والتّوجيه والإرشاد، واستهدفَت الأمراء والحُكّام، وتعلّقت بمبادئ السّياسة القويمة والحُكم الرّشيد، ومن أبرز الأمثلة عليها في السّياق الإسلامي كتاب سياست نامه للوزير نظام المُلك الطُّوسي، الذي وضعه للسّلطان السّلجوقي =

أولًا: الأصول المبكرة للنحو وفنون الأدب

نشأ علم النحو في القرن الأوّل الهجري/ السّابع الميلادي. وتذكر المرويّات: أنّ أبا الأسود الدُّؤلي هو واضع هذا العلم، وهو نفسه الذي نقط الكلمات في المصحف، ووضع الحركات الضّابطة التي تُظهر الحالات المختلفة للكلمة، رفعًا، ونصبًا، وجرًا[٣]. وتُعزى إلى قتادة بن دعامة [السّدوسي] (ت ١١٧هـ/ ٧٣٥م) المعرفة العميقة بـ علم العرب الذي تألّف من اللُّغة والتّاريخ وأنساب العرب الأوائل[٤]. وكان قتادة تابعيًا بصريًا، وواحدًا من كبار علماء الحديث، كما كان تلميذًا لأنس بن مالك، وروَى عنه.

نشأت الحقول الرئيسة في حقل الأدب منذ وقت مبكّر، وترسّخت في القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي، أي بحلول الوقت الذي وضع فيه خلفٌ الأحمر رسالة صغيرة في النحو. وفي مقدّمة رسالته المبكّرة في النحو، كتب خلفٌ:

> «فأمعنت النّظر والفكر في كتاب أؤلّفه، وأجمع فيه الأصول والأدوات والعوامل على أصول المبتدئين؛ ليستغني به المتعلّم عن التّطويل فعملت هذه الأوراق، ولم أدع فيها أصلًا ولا أداة ولا حُجّة ولا دلالة إلّا أمليْتها فيها؛ فمَن قرأها وحفظها وناظر عليها عَلِم أصول النحو كلّه ممّا يُصلح لسانه في كتاب يكتبه، أو شعر يُنشِده، أو خُطبة، أو رسالة إن ألّفها»[٥].

وهكذا كان النحو هو العنصر الرّئيس، بل والأكثر أهمية في فنون الأدب، فهو الذي أعدّ الطالب لفنون الأدب الأخرى، كالشّعر، وكتابة الرّسائل الرّسمية، والخُطب

= مَلِكشاه، وكثيرة هي الكُتب العربية التي اتّخذت عنوان «تُحفة الملوك»، و«تُحفة الوزراء»، و«تُحفة الأمراء»، و«تدبير الممالك»، وغيرها. وعرفت الأدبيّات الأوروبية هذا الضّرب من التّأليف من خلال العالم الإسلامي، فعُرف في السّياق الأوروبي باسم (Mirror of Princes). وازدهر هذا الضّرب من ضروب الأدب في أوروبّا الغربية ابتداء من القرن الثّالث عشرَ الميلادي. ويُعنى هذا النّوع من الأدب بالمشورة التي حدّدت المبادئ الأساسية لقواعد السّلوك للحُكام. وأكدت مرايا الأمراء على التّوجيه العملي، والجوانب الإدارية والإجرائية للحُكم الرّشيد، مع التّشديد على دور الحُكّام بوصفهم نماذج أخلاقية. (المترجم)

وتأليف الرّسائل. والحظ أنّ علوم الأدب تلك كانت قائمة بالفعل بحلول القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

/ ثانيًا: السبب في وضع علم النحو [١٢٢]

كان لحن ابنته هو ما حمل الدّؤلي على وضع علم النحو؛ إذ قيل: إنّها نشكت لأبيها ذات يوم من شدّة حرارة الصّيف والقيظ، قائلة: «ما أشدُّ الحرِّ»، وكان الصّواب أن تقول: «ما أشدَّ الحرَّ». فأقنع لحنُها أباها بالحاجة إلى وضع قواعد للنحو، فبدأ بكتابة فُصول النحو المختلفة، مستهلًا إيّاها بباب التعجُّب، (وهو الباب الذي لحنت فيه ابنته)، ثُمّ باب الفاعل، فالمفعول، وهلمّ جرًّا[٦]. وإلى جانب كونه نحويًا، كان الدُّؤلي أيضًا شاعرًا مُجيدًا[٧].

وأسدى الحسَن البصري (ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م) النّصيحة التّالية حول الغرض من دراسة النحو وتعلّمه، إلى جانب مجالات أُخر، بقوله: «تعلّموا الفقه للأديان، والطبّ للأبدان، والنحو للّسان»[٨].

وثـمّ نحوي آخر، هو عبد الرّحمن بن هُرمُز المَدني (ت ١١٧هـ/ ٧٣٥م) الذي قيل: إنّه كان مؤسّس علم النحو. بيد أنّ القِفطي أوضح أنّ المَدني درَس قواعد النحو على [أبي الأسود] الدُّؤلي، وكان أوّل من قام بتدريسه في المدينة. وهذا المَدني هو الذي عناه ابن بَرهان -شارح كتاب اللُّمَع لابن جِنّي- عندما ذكَر وجود ثلاث مدارس (لا اثنتين فحسبُ) من المدارس اللُّغوية: المَدنيّين والبصريّين والكوفيّين[٩].

ثالثًا: الأئمة من النُّحاة الأوائل

سَمّى أبو عُبَيدة [مَعمَر بن المثنّى] النحويّين الأوائل على النحو التّالي: الدُّؤلي، ثُمّ ميمون الأقرن، ثُمّ عَنبَسة بن مَعدان الفيل، ثُمّ عبد الله بن أبي إسحاق (ت ١١٧هـ/ ٧٣٥م)[١٠]. بيد أنّ المصنَّف الأكثر أهمية في النحو، هو الكتاب، وهو من تصنيف عمرو بن عثمان بن قَنبَر، الملقّب «سيبَويه»، وكان تلميذًا للخليل بن أحمدَ. أحرَز هذا المصنَّف مكانة الكتاب الأمّ في النحو في اللُّغة العربية، فقد عَدَّ حَمدون النحوي (ت نحو ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) -وهو من أهل المغرب- نحويًا أعلَمَ

من المهري (ت ٢٥٣هـ/ ٨٦٨م) -وكان الأخير أستاذًا للأوّل- استنادًا إلى أنّ حمدون كان على دراية تامّة بكتاب سيبويه المسمّى الكتاب، وكان يحفظه عن ظهر قلب[11]. ووفقًا لبعض النحويّين، أقام سيبويه كتابه على كتاب أحد شيوخه، وهو الكتاب المسمّى الجامع لـ عيسى بن عمر الثّقفي (ت ١٤٩هـ/ ٧٦٦م)، وأضاف إليه سيبويه ما تعلّمه من الخليل بن أحمد ومن علماء آخرين أيضًا. وقيل: بل كان الكتاب الذي كان يعمل عليه سيبويه بوصفه طالب دراسات عُليا، أو على حدّ تعبير المصادر: «كان كتابه الذي اشتغل به»[12]، وعلى هذا النحو فإنّ كتاب سيبويه لم يكن يعدو كونه تعليقة، وهو مصطلح استُحدث لاحقًا ليُطلق على أطروحات طلّاب الدّراسات العُليا في الفقه والنحو. فلمّا فرغ سيبويه من العمل عليه، نُسب ذلك الكتاب إليه[13].

ويُنسب أوّل مصنّف كوفي في النحو إلى العالم الكوفي الرّؤاسي (عُمّر إلى خلافة هارون الرّشيد: ١٧٠-١٩٣هـ/ ٧٨٦-٨٠٩م) وكان تلميذ أبي عمرو بن العَلاء البصري، / وأستاذًا للنحويّين الكوفيّين: الفرّاء والكِسائي. وإذا ذكر سيبويه [١٢٣] في كتابه الكوفيّين دون أن يُعيّن أحدًا منهم بالذّات، فإنّه كان يعني الرّؤاسي منهم على وجه التّحديد. وذكر الرّؤاسي أنّه أرسل مصنّفه إلى العالم البصري الخليل بن أحمد لمّا أرسَل إليه يطلبُه منه، وأفاد منه الخليل في معجَمِه المسمّى كتاب العَين[14]، ونَهَض ذلك شاهدًا على الصّلة بين النحو والمعاني، والمتمثّلة في التّسمية المشتركة لهما تحت اصطلاح «العربية».

رابعًا: النحو والعلوم الدينية

يتّضح الارتباط الوثيق بين النحو والعلوم الدّينية في الرّوايات المنسوبة إلى النّبي [ﷺ] وأصحابه. فقد نُسب إلى النّبي [ﷺ] قوله: «أعربُوا القرآن والتمسوا غَرائبه»[15]. كما نُسِب إلى عمر [بن الخطّاب] (خلافته: ١٣-٢٣هـ/ ٦٣٤-٦٤٤م) قوله: «تَعلّموا العربية فإنّها تُثبت العقل وتزيد في المروءة»[16]. ونُسِب إلى علي [بن أبي طالب] (خلافته: ٣٥-٤٠هـ/ ٦٥٦-٦٦١م) قوله: «عَليكُم بالعربية والشّعر فإنّهما يحُلّان عُقدتَين من اللّسان: العُجمَة والدُّكنَة»[(أ)(17)].

(أ) ليس في المعاجم العربية معنى للدُّكنَة إلاّ لونٌ يضرب إلى الغبرة والسّواد، بيد أنّها وردت في سياق=

وعدّد الكسائي مزايا المعرفة بالنحو: فكلُّ من عرف النحو صار يتكلّم بفصاحة، وكل من جالسه صار يتقيه، ... وكم من وضيع رفعت المعرفة بالنحو من قدره، وكم من شريف حطّ من قدره الجهل به(١٨)(أ).

ولمّا أظهر الفقيه أبو يوسف (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م) ضيقًا لهارون الرّشيد من المعاملة المُلوكية التي كان النحوي الكِسائي يحظى بها، سوّغ الخليفة تلك المعاملة بقوله: «النحو يستفرغني، أستدلُّ به على القرآن والشّعر»(ب). وفي مناسبة أخرى، قيل: إنّ الكِسائي شعر أنّ الفقيه المشهور يتعمّد الحطّ من قدر النحو، فأقنعه الكسائي بقيمة النحو للفقه، إلى حدّ أنّ أبا يوسف صرف عنايته إلى دراسة النحو، واستمرّ بعد ذلك في التّغنّي بتحميده(١٩). وسبق لنا أن تعرّضنا بالفعل لعالم حنفي قدير -أعني الشّيباني- وقد أقنعه ابن عمّه(ج) بقيمة النحو للفقه.

---

* مقولة علي بن أبي طالب؛ لتعني اللّحن في اللُّغة. وسُمع من العرب قولهم: ذكّن المتاع، بمعنى وضع بعضه على بعض دون اعتناء أو تمييز، فكأنّها بمعنى وضع الكلام بعضه على بعض دون اكتراث لقواعد اللّغة والإعراب، على المجاز. (المترجم)

(أ) أنشد الكِسائي يصف النحو: [الرمل]

إنما النحو قياسٌ يُتّبعْ ... وبه في كلّ أمرٍ يُنتفعْ
فإذا ما أبصر النحو الفتى ... مرّ في المنطق مرًّا فاتّسع
فاتّقاه كلُّ من جالسه ... من جليسٍ ناطقٍ أو مستمع
وإذا لم يُبصر النحو الفتى ... هاب أن ينطق جُبنًا فانقطع
فتراه ينصب الرّفع وما ... كان من نصبٍ ومن خفضٍ رفع
يقرأ القرآن لا يعرف ما ... صرّف الإعراب فيه وصنع
والذي يعرفُه يقرؤه ... وإذا ما شكّ في حرفٍ رجع
ناظرًا فيه وفي إعرابه ... فإذا ما عرف اللّحن صدع
فهما فيه سواءٌ عندكُم ... ليست السّنة منّا كالبِدَع
كم وضيعٍ رفع النحو وكم ... من شريفٍ قد رأيناه وضع

(المترجم).

(ب) فات مقدسي توثيق هذه الرواية في حواشيه، وقد أوردها الزّجّاجي في **مجالس العلماء** (نشرة عبد السّلام هارون)، ١٩٦، وكذلك ياقوت الحَمَوي في **معجم الأدباء**، (نشرة إحسان عباس)، ٤: ١٧٤١. (المترجم)

(ج) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: «ابن خالته»، وهو الفرّاء. (المترجم)

خامسًا: النحو شأنٌ من شئون الدولة

كلّف الخليفة المأمون النحوي الفرّاء بتصنيف كتاب يجمع فيه بين النحو وبين جميع ما وعاه من العربية الفصيحة. وأفرد للفرّاء جناحًا خاصًا في قصر الخلافة، وعيّن له جارية وعددًا من الخدَم للقيام على خدمته، وتلبية رغباته. كما زوّد الخليفة النحوي بالنُّسّاخ ليكتبوا عنه ما يُمليه عليهم. واستغرق الفرّاء عامين حتى فرغ من تصنيف الكتاب الذي حمَل عنوان كتاب **الحُدود**. ومن ثمّ أمر المأمون بنسخه للمكتبات. ثُمّ عقد الفرّاء جلسات لكلّ من كان يرغب في الحضور، وشرع في إملاء مصنَّف آخر له، حمَل عنوان / **معاني القرآن**، وهو مصنَّفٌ في تفسير القرآن. وقيل إنّ [١٢٤] الطلّاب الذين اجتمعوا عليه في جلسات إملاء كتابه قد أخطأهم العدُّ؛ ولكنّهم أحصَوا القضاة وحدَهم، فكانوا ثمانين قاضيًا من بين الطلّاب. واستمرّ الفرّاء في عقد الجلسة تلو الجلسة حتى فرغ من إملاء الكتاب بأكمله. فلما قُضي الأمر، احتجز الورّاقون الأصول عندَهم، يحسَبون تحقيق أرباح أكبر مع زيادة الطّلب على الكتاب. بيد أنّ الفرّاء ما أن علم بحيلتهم حتى هدّدهم بإملاء الكتاب دَفعة ثانية في إبرازة جديدة يزيد فيها زيادات طويلة. فنزَل الورّاقون عند إرادته وخفّضوا سعر نُسخِهم من درهم لكل خمس أوراق إلى درهم لكلّ عَشر[٢٠].

كانت أهمية النحو تكمن في كونه العنصر الرّئيس في فنون الأدب. وتشير الدّلالات النحوية التي وردَت في الطُّرف والنّوادر إلى المستوى العالي من المعرفة بالنحو، والتي تقاسَمها أولئك الذين خضَعوا للتّعليم الابتدائي، سواء كان تعليم المَكتَب أو مدارس البلاط أو مدارس الدّيوان، أو التّعليم الخاصّ الذي جرى في قصور الأثرياء ومنازلهم. فقد سأل الخليفة الواثقُ النحويَّ أبا محمّد اليَزيدي (ت ٢٠٢هـ/ ٨١٨م) ذات مرة –هازئًا– عن إعراب زَيد في جُمل مختلفة:

- «كيف تقولُ: قام زيد؟ فقلتُ: قام زَيدٌ. فقال: كيف تقول: لم يقم زَيد؟ فقلتُ: لم يقُم زَيدٌ. قال: كيف تقول: أُقيم زَيد؟ قلتُ: أُقيم زَيدٌ».

فقال الخليفة متصنّعًا السُّخط:

- «مرفوعٌ إذا فعل وإذا لم يفعل وإذا فُعل به!»[٢١].

والمغزى أنه ليس للمنطق كبير علاقة بالنحو.

سادسًا: النقل في النحو

لعب النَّقل دورًا مهمًا في النحو، أسوة بما فعل في حقول أخرى من الأدب، وتمثَّلت مهمَّتُه في ضمان صحَّة انتقال الرِّواية. فوُضعت قوائم علماء النحو التي انحدرت من الدُّؤلي في تتابع مستمرٍّ من الأستاذ إلى التِّلميذ[٢٢]؛ أو من التِّلميذ إلى الأستاذ دون انقطاع، وصولًا إلى المؤلِّف؛ كما هي الحال عند الأنباري -على سبيل المثال- الذي أقام سلسلة إسناد، عاد بها من لدُنه إلى [أبي الأسود] الدُّؤلي والخليفة علي [بن أبي طالب][٢٣].

وكتَب النحوي الأندلسي ابن مَضاء (ت ٥٩٢هـ/ ١١٩٦م) يدحض مفهوم «العامل» في النحو، على أساس أنَّ الحُكم لا ينبغي إلَّا لله وحده. وطبَّق المصنِّف العقيدة الأشعرية على النحو، فأنكَر قوة العامِل، على أساس أنَّ الإعراب في الحقيقة نتيجة لأفعال الله؛ ومن ثمَّ هي تُنسب فقط إلى الإنسان من باب الكَسب[٢٤]. وغني عن البيان أنَّ النُّحاة لم يكترثوا لهذا الرَّأي في حقل النحو.

سابعًا: المذاهب الفقهية والنحو

اشترك الفقه والنحو أيضًا في خَصيصة المذاهب التي تم تعيينُها بموقعها الجُغرافي. ففي النحو ساد اثنان من المذاهب الرَّئيسة، نشأ / الأوَّل في البصرة، أمَّا [١٢٥]
الثَّاني فنشأ في الكوفة[٢٥]. بيد أنَّه على النَّقيض من المذاهب الفقهية -التي تطوَّرت إلى نقابات حقيقية، وسُمِّيت باسم إمام مختار «قدِّيس راعٍ»، بعد منتصف القرن الثَّالث الهجري/ التَّاسع الميلادي كما ذكرنا آنفًا- ظلَّت مدارس النحو محتفظة بأسمائها الجغرافية[٢٦]. فكانت مدارس إقليمية حافظَت على تسمياتها الجغرافية. حيث أوى إليها عددٌ كبيرٌ من المتكلِّمين المعتزلة، فكان يُشتبه في النُّحاة عمومًا بأنَّ لهم ميلًا للزَّندقة أو إلى العقلانية، ومنذ ذلك الحين أشارت المصادر إلى أنَّه قلَّما وُجد نحوي ورعٌ. واتَّبع علماء النحو في مدن أخرى مذهب الكوفيِّين أو البصريِّين،

أو انتهجوا سبيل الانتقائية من كلا المذهبين، فقيل: إنّ علماء النحو المتأخرين اتبعوا مذهب البصريين، أو الكوفيين، أو أخذوا من هذا وذاك انتقائيًا.

ثامنًا: منزلة النحو من فنون الأدب

ما كاد الطّالب يفرغ من تعلُّم القراءة والكتابة، حتى كان يشرع في دراسة النحو إلى جانب دراسته للكتاب والسُّنة والشّعر الجاهلي، وهما المثلان الأعليان للنثر والشّعر. ولم تُفصل دراسة النحو عن دراسة الشّعر أو النثر. وكان السبب في هذا موروثًا في طبيعة اللُّغة نفسها. فالنصُّ المكتوب يتكوّن من الأحرف السّاكنة فحسب ويجب أن يُحرِّك القارئ تلك الأحرف السّاكنة عند القراءة. ومن ثمّ لم يكن بقادر على أداء هذا -على نحو سليم- إلّا أولئك الذين يعرفون النحو، سواء للمتغيّرات التي جرت على الكلمة لدواعٍ صرفية، أو الإعراب لضبط نهاية الكلمة. وعلى هذا: فإن لم يكن ثمّ نحوٌ، فليس ثمّ قُدرة على القراءة على نحو صحيح. ومع ضعف الإلمام بقواعد النحو، فإنّ خطر الوقوع في اللّحن، لم يكن يعني مجرّد فقدان ماء الوجه فحسب، ولكن أيضًا فُقدان الوظيفة، كما سنوضّح ذلك مستأنفًا.

لذلك كان النحو هو العنصر الرّئيس في دراسات الأدب. فكان مقدمة ضرورية لجميع التخصُّصات الأخرى في الأدب. لكن أولئك المهرة في دراسات الأدب أوضحوا -بجلاء- أنّ النحو، وإن كان ذا أهمية أساسية، لم يشكّل، أو لم يستطع أن يشكّل، الأدوات الفكرية الكاملة للأديب. وعلى المنوال نفسه، فإنّ الأديب الذي لم يولِ النحو الأهمية التي استحقّها، فاقتصَر منه على الإلمام بالضّروريات المجرّدة، فقد خاطَر بمكانته في حقل الأدب، ولا سيّما إن قورن بقَرين له، تساوى معه في إتقان فنون شتّى، لكنه تفوّق عليه في معرفته بأسرار العربية.

إنّ مكانة النحو، بوصفه تمهيدًا للحقول الأخرى في فنون الأدب، ترِد ضمنيًا في أساليب كُتّاب التراجم، فهكذا كانوا يقولون: «كان فلانٌ أديبًا، نحويًا، شاعرًا، عَروضيًا كاتبًا»، «كان نحويًا، لُغويًا، شاعرًا مادحًا»، «لُغوي، له معرفة بالأدب»، «كان [١٢٦]
فقيهًا محدّثًا، متقنًا / للإعراب واللُّغة والصَّرف في فنون الأدب»، «كان شاعرًا

أخباريًا ... كان وأخوه عالمين بالعربية والشعر وفنون الأدب»، «كان عالمًا بالإعراب واللغة وأخباريًا عالمًا بأيام العرب»، «كان عالمًا متفننًا في علوم الدين، وكانت له معرفة بالأدب وفنونه، مع معرفة بالأخبار»، «كان عالمًا في العربية والشعر وتاريخ العرب»، «كان عالمًا في اللغة والنحو، متفننًا في الخلاف، وكان شاعرًا مطبوعًا بليغًا»، وما أشبه ذلك من عبارات.

تاسعًا: النحو واللحن

برزت أهمية العربية، وضرورة إتقان قواعدها، في الموقف السائد من اللحن، مما أدى إلى تصنيف الكتب في **الاستعمال الرشيد** (*le bon usage*) للغة. إنَّ مصطلح اللحن، والذي يعني لغة غير مقعَّدة، بما في ذلك اللحن والعجمة، يستحقُّ تناولًا خاصًا، بسبب المكانة التي احتلَّها النحو في تطوُّر الأدب منذ أبكر العصور الإسلامية.

كان اللحنُ -مثله في ذلك مثل الأدب- ظاهرة إسلامية، لم تُعرف في عصور ما قبل الإسلام. وكان يُنظر إلى اللَّحن على أنه تردٍّ للُّغة «العربية» النَّقية. وكان الأمير عبد العزيز (ت ٨٥هـ/ ٧٠٤م) بن مروان بن الحكم (خلافته: ٦٤-٦٥هـ/ ٦٨٤-٦٨٥م) ووالد عمر بن عبد العزيز (خلافته: ٩٩-١٠١هـ/ ٧١٧-٧٢٠م)(٢٧)، يُكافئ من لا يلحَن في كلامِه، ويحرم أولئك الذين يلحَنون في كلامِهم العطاء. وكان هو نفسه يلحَن، بيد أنه ما أن أحيط علمًا بذلك، حتى اجتهد في الدَّرس إلى أن ألفى نفسه واحدًا من أهل الخَطابة المَعدودين(٢٨). وذهب ابنُه -الخليفة عمر [بن عبد العزيز]- خطوة أبعد من والده، فعاقَب أبناءه ورعيَّته على اللَّحن(٢٩). وكان مرتكب اللَّحن يبدو كأنَّه قد ارتكب جريمة في حقِّ الله والبلاد؛ وذاك لأنَّ العربية ما كان ينبغي لها إلَّا أن تكون نقية كما علَّمَها القرآن، وقد استشعَر الخليفة مسئوليَّته في الحفاظ على هذا النَّقاء.

ونُسِب للخليفة الأُموي عبد الملك بن مروان قوله: «اللَّحن في الرَّجل السَّري كالجُدري في الوجه الحسَن»(٣٠). وفي خلافته استُبدلت العربية باليونانية والفارسية في دواوين الدَّولة(٣١). وكان من المتوقَّع أن يتكلَّم رجال الحُكم ورؤساء الدَّواوين

لُغة فصيحة لا لحن فيها. وهكذا، قام الخليفة عمر [بن الخطّاب]، بعد تلقيه رسالة من أحد وُلاته، لحن فيها كاتب الأخير، بإعادة الرّسالة مع أمر له في حقّ ذلك الكاتب: «أن اضربه سوطًا واعزله عن عملك»[٣٢]. ويبدو أنّ الرّواية المتأخّرة كانت أكثر صرامة في عهد الخليفة العباسي المأمون الذي ذُكر أنه صبّ جامّ غضبه، ليس على الكاتب المذنب، بل على / سيّده[٣٣]، الذي رآه الخليفة مقصّرًا في أداء واجبه؛ [١٢٦]
ذلك أنّه لم يُحسن اختيار عُمّاله وموظّفيه.

إن قصّة بشر المريسي (ت ٢١٨هـ/ ٨٣٣م) مع العُجمة في خلافه مع الشّافعي حديثٌ سارت به الرُّكبان، وغالبًا ما كان يتمّ استحضارُها، بسبب لحن بشر الفاحش: «كان يُناظر الإمام الشّافعي وكان لا يعرف النحو ويلحن لحنًا فاحشًا»[٣٤]. وعلى النّقيض من ذلك، كان الشّافعي عالمًا في العربية، فضلًا عن كونه من أئمّة الفقهاء، لكنّ أبا حنيفة لم يكن مُلمًّا بالعربية إلمامًا تامًّا[٣٥]. فأُدرج في قائمة ضمّت أولئك الذين كانوا يلحنون، وكان على رأس تلك القائمة كلٌّ من: بشر المريسي والخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (خلافته: ٨٦-٩٦هـ/ ٧٠٥-٧١٥م)[٣٦].

وقد عالجت أدبيّات تراجم الأدباء هذه المسألة -أعني «اللّحن»- بتفصيل متفاوت[٣٧]، حتى إنّ علماء اللُّغة المشهورين لم ينجوا من الوقوع في اللّحن. فقد أخطأ الكِسائي -غير عامد- وكان يؤمُّ الصّلاة، وكان هارون الرشيد يصلّي خلفه، فلما فرغ من صلاته سأله الخليفة مستهزئًا: «أي لُغة هذه؟» فاعتذر الكِسائي قائلًا: «يا أمير المؤمنين، قد يعثُر الجَواد»[٣٨]. واتّهم جعفر بن يحيى البرمكي (ت ١٨٧هـ/ ٨٠٣م) -وكان وزيرًا للخليفة هارون الرّشيد- العالم المشهور الفرّاء باللّحن، حيث تحدّث الفرّاء إلى الخليفة فلحن في قوله. فلمّا وقف الخليفة على جَليّة الأمر، سأل الفرّاء مندهشًا: «هل تلحَنُ؟!» فاعتذر الفرّاء قائلًا:

> «يا أمير المؤمنين إنّ طِباع أهل البَدو الإعراب، وطباع أهل الحَضَر اللّحن، فإذا تحفّظت لم ألحَن، وإذا رجَعت إلى الطّبع لَحَنتُ»[٣٩].

وكان يُنتظَر من الأطبّاء -وكثيرٌ منهم كانوا أدباء- أن يكون كلامهم منضبطًا من الناحية النحوية، ولا سيّما في مصنّفاتهم المدوّنة، كما ورَد في ترجمة

أبي الخطّاب، وهو طبيبٌ من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي (ت بعد ٥٠٠هـ/ ١١٠٦-١١٠٧م)، فقد روى ابن أبي أصيبعة -صاحب التراجم- تفاصيل تعلّقت بمصنّف في الطبّ من تصنيف هذا الطّبيب، وقد كُتب سماع هذا المصنّف بخطّ يد هذا الطّبيب. ها هنا لحظ ابن أبي أصيبعة أنّ نصّ سماع الكتاب كان يغصُّ باللّحن، مما «يدلُّ على أنّه [يعني مصنّف الكتاب] لم يشتغل بشيء من العربية»[٤٠].

واتّهم المأمون رجلًا بالأمّية، وبأنّه لا يُقيم وزن الشّعر، وبأنّه يلحن في كلامه. فأجابه ذلك الرّجل إجابة حاول من خلالها أن يُسوّغ هذه النّقائص الثّلاث:

- «يا أمير المؤمنين، أمّا اللّحن فربما سبقني لساني بالشّيء منه. وأمّا الأمّية وكَسر الشّعر فقد كان النّبي ﷺ / أميًّا، وكان لا يُنشِد الشّعر». [١٢٨]

- «سألتُك عن ثلاثة عُيوب فيكَ، فزدتَني عيبًا رابعًا، وهو الجهل. يا جاهلُ، إنّ ذلك في النّبي ﷺ فضيلَة، وفيكَ وفي أمثالك نقيصة، وإنّما مُنع ذلك النّبي ﷺ؛ لنفي الظّنّة عنه، لا لعَيب في الشّعر والكتاب، وقد قال تبارك وتعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾» [العنكبوت: ٤٨][٤١].

وفي مقدّمة كتابه الذي أفردَه لتراجم النُّحاة، قال الزُّبَيدي: إنّ النحو، وقواعد الإعراب قد وُضعت مبكّرًا بسبب دخول النّاس من العجَم في الإسلام. وقد حثّ صَحابة النّبي [ﷺ] والتّابعون على تعلُّم العربية الفصحى وحفظها، ورعاية معانيها، وألحّوا على ذلك، بسبب مكانة العربية من الدِّين، بوصفها لُغة الوحي، كما حثّوا على رواية الشّعر، وحِكم العرب، سواء في الجاهلية أو الإسلام، وكتب الخليفة عمر [ابن الخطّاب] رسالة إلى المسلمين في أذربيجان، حثّهم فيها -ضمن ما حثّهم- على «تعلُّم العربية»[٤٢].

وتزخَر المصادر بأقوال حول النحو واللّحن، نذكر منها ما يلي: «تَعلَّموا النحو كما تَتعلّمون السُّنَنَ والفرائضَ»[٤٣]. «تَعلَّمُوا الفقه للأديان والطبّ للأبدان والنحو للّسان»[٤٤]. «النحو في العلم بمَنزلَة المِلح في القِدر والرّامِك في الطِّيب»[٤٥]. وقيل:

«الإعراب حلية الكلام ووشْيُه»[٤٦]. وقيل أيضًا: «اللّحن في الكلام أقبح من التّفتيق في الثّوب النّفيس»[٤٧]. وقيل أيضًا: «الإعراب جمالٌ للوضيع، واللّحن هُجنة على الشّريف»[٤٨].

ووردت الرّوايات المتعلّقة باللّحن غزيرة في المصادر، ومن ذلك: الثّناء على أولئك الذين تحدّثوا العربية الفصحى دون جهد أو تكلُّف؛ والعطايا والمكافآت العظيمة -غالبًا- التي نالها أهل الفصاحة، وتقويم اللّحن في اللُّغة، واللّحن الذي أدّى بأصحابه إلى الاجتهاد في دراسة العربية، وفضيلة المعرفة بالنحو ونقيصة اللّحن في الكلام، والرّغبة في استخدام النحو من أجل «إصلاح اللّسان» ... وما إلى ذلك.

أخيرًا، منذ القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي وما تلاه، كان هناك إنتاجٌ مطّرد للمصنّفات التي تناولت **لحن العوام في الخطاب** (*Indocte*)، والذي كان ينبغي على الخواصّ تجنُّبه. وأقدم مصنّف معروف لنا من هذا النّوع هو مصنّف العالم الكوفي الكِسائي[٤٩]. / كما صنّف في هذا الصّدد نفسه الأصمَعي وأبو عُبيد [القاسم بن [١٢٩]
سَلام]، وأبو عُبَيدة [مَعمَر بن المثنّى]، وأحمد بن حاتم (ت ٢٣١هـ/ ٨٤٦م)، و[أبو حاتم] السِّجِستاني، وأبو علي الدّينَوري، والمفضّل الضّبّي، وثعلبٌ، وكِلاب العُقَيلي (ت بعد ٣٠٠هـ/ ٩١٢-٩١٣م)، وابن عبد ربّه، والزُّبَيدي، وأبو أحمد العسكري (ت ٣٨٢هـ/ ٩٩٣م)، وأبو هلال العسكري (ت بعد ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩-١٠١٠م)[أ]، والحَريري، وسَلامة بن غِياض (ت ٥٣٤هـ/ ١١٣٩-١١٤٠م)[ب]، والجَواليقي[٥٠]، وغيرهم[٥١].

وبوُسع القارئ أن يستَشعر -بيُسر- تلك الأهمية الكبيرة المعطاة للنحو والاستعمال الرّشيد له، ليس فقط بوصفه أداة عملية[ج] ولكن في الجهد المبذول

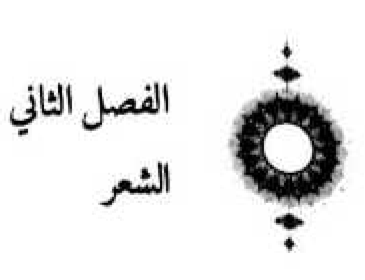
(أ) كانت وفاة أبي هلال بعد عام (٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م). (المترجم)

(ب) يعني: الكفرطابي، وهو لغويٌّ مشهور، كانت وفاته بحلَبٍ في التّاريخ المذكور أعلاه. (المترجم)

(ج) وضع مقدسي حاشية هنا حملت رقم (٥٢). وفي آخر تلك الفقرة حاشية أخرى حملت ذلك الرّقم نفسه. وقد آثرت وضعها في نهاية تلك الفِقرة؛ لأنّها تعلّقت بما سبق أن تعرّض له المؤلّف من أهمية الإلمام بالنحو عند خَلف الأحمر. (المترجم)

-ديانةً- للحفاظ على لغة القرآن نقيّة. والحظْ هنا أنّ الأهداف العملية التي ذكرها خلفٌ الأحمر -مبكّرًا- لم تُعنَ بفنون الأدب الأساسية فحسب، بل عُنيت أيضًا بالأجناس الأدبية التي سنناقشها مستأنفًا في الباب السّابع[أ] من هذه الدّراسة، أعني «كتابة الشّروط»، و«نظم الشّعر»، أو «تأليف خُطبة أو رسالة»[٤٢].

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي ولعله سهو؛ فقد ناقش مقدسي هذه الفنون في الباب السّادس وليس السّابع. (المترجم)



الفصل الثاني
الشعر

/ أولًا: المصطلحات [١٣٠]

تُلهمنا المصطلحات الفنّية ببعض الأفكار المهمّة حول الحركة الأدبية. ذلك أنها تُبيّن أنّ العناصر المكوّنة للأدب كانت مُتداخلة على نحو معقّد مع بعضها، بحيث أضحى من الصُّعوبة بمكان حلُّ عُقَد جدائلها من نسيج التخصُّصات الأدبية المختلفة، التي مثّلت الموضوعات التي سنتناولها بعد. فقد استُعملت المصطلحات نفسها بالتبادُل في المصنَّفات المذكورة على امتداد الصَّفحات السّابقة -لا سيّما تلك المتصلة بالنّثر والشّعر- معًا. حتى إنّه عندما يتطرّق عنوان مصنَّف ما إلى تلك الموضوعات، فإنّه يقتصر على تسمية مشتركة لها عند كلٍّ من الشّاعر والنّاثر على حدٍّ سواء. والسّبب في هذا هو أنّ الأدب جمَع بين صَنعتَي النّثر والشّعر، ليس بوصفهما مجرّد حَقلَين مستقلّين، بل على أنّهما حَقلان مترابطان، استمدَّ كلٌّ منهما مادّته من الآخر، وحافظ كلٌّ منهما على خصائصه الفردية في الوقت نفسه. فإذا أراد المرءُ البحثَ عن مكوّن واحد يجمع دراسات الأدب جميعها معًا، فإنّ هذا المكوّن هو البلاغة، وهو الموضوع الذي سنُعالجه في الفصل التّالي.

بُذلت محاولاتٌ للتّمييز بين الشُّعراء وغيرهم من الأدباء. فذكر النحوي يونس ابن حَبيب [البصري] (وهو من أهل القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي)[أ] أنّ الشّاعر «إنّما سُمّي شاعرًا؛ لأنّه يشعُر من تأليف الكلام ونظمِه ما لا يشعُر له غيره»[٥٣].

(أ) توفّي يونس بن حَبيب عام (١٨٢هـ/ ٧٩٨م). (المترجم)

وكي يكون المرء شاعرًا مُجيدًا ينبغي عليه أن يدرس شعر القدماء، ويحفظه، ويحصّل كل ما بوسعه أن يُحصّله عنهم. ووفقًا لوصف اللُّغوي الكوفي خالد بن كُلثوم (وهو من أهل النّصف الثّاني من القرن الثّاني الهجري/ الثامن الميلادي)، بـ«الزّاوية للشّعر وتاريخ القبائل»، فإنّ هذا يعني تاريخ الشُّعراء والقبائل التي انحدروا منها، والمعرفة الدّقيقة بأنسابهم وألقابهم وأيّامهم. وقد عاصر خالدٌ أبا عمرو بن العلاء، وصنّف كتاب الشُّعراء المذكورين، وكتاب أشعار القبائل، وكلاهما مفقود(٥٤).

والعلاقة بين الشّعر والنّثر -في الأدب- قريبة جدًا إلى حدّ أنّ مصطلح «ناظم»، الذي يعني «قارض الشّعر»، أصبح أيضًا يعني «كاتبًا»، وظهر بهذين المعنيين إضافة إلى معنى «الخطيب» في الأندلس. وبوسع المرء أن يرى هذا في **معجم العربية القشتالية** (*Vocabulista arábigo en letra castellana*) في القرن السّابع الهجري/
(١٣١) الثّالث عشرَ الميلادي، / وهو من تصنيف بيدرو دي ألكالا (Pedro de Alcala) (ونُشر في غرناطة (Granada) عام ١٥٠٥م)، حيث اتّخذت كلمة «ناظم» العربية معاني: (orador – escritor que conpone)(٥٥).

وكانت القافية هي العنصر الأكثر أهمية في بيت الشّعر(٥٦). وبغضّ النّظر عن طول القصيدة، فإنّ القافية ظلّت هي نفسها دائمًا في عَجُز كلّ بيت. وقيل: إنّ اللُّغوي والنحوي البصري الخليل بن أحمد هو واضع بحور الشّعر العربي البالغ عددها خمسةَ عشرَ بحرًا(٥٧). كان الخليل عالمًا منظّرًا في الموسيقى، وقيل إنّه وضع العَروض ذات يوم بينما كان يقرَع بعض النّغمات على طَسْت كانت له(٥٨).

والعَروض بالعربية، كانت تعني أيضًا «الموسيقى»، و«موسيقى فنّ الغِناء»، وفُسّرت تلك الكلمة في الأندلس(٥٩)(أ)، على أنّها «علم العَروض، أو علم نظم الشّعر، أو علم القواعد التي تُعرَف بها الأبيات السّليمة في الشّعر العربي من تلك المكسورة، أو قُل: هو الميزان الذي وُزن به بيت الشّعر». كما استُعمل اصطلاح

(أ) ذكر مقدسي تعريف أهل الأندلس لعلم العَروض خاصّة؛ لأنّ دوزي -الذي اعتمد عليه مقدسي في هذا الصّدد- كان قد عاود بدوره المَقّري الأندلسي دونَ غيره من المصنّفين العرب. (المترجم)

«عروض» أيضًا بمعنى جزء من بيت الشعر[٦٠][أ]. وها نحن نرى -وفي وقت مبكر للغاية من تاريخ الإسلام- صلة وثيقة بين النحو واللغة من جهة، والشعر والموسيقى من جهة أخرى، وقد اجتمعت هذه الحقول وارتبطت وثيقًا في شخص الخليل[٦١].

كانت كلمة «الشاعر» على صلة وثيقة بكلمة «الكاتب» -كما سنعرض لذلك مستأنفًا- واستُعمل المصطلح الأخير للتعبير عن معان كثيرة، منها المصطلح الرئيس «الكاتب»، وكان يعني أيضًا «كاتب المنثور»، و«الناسخ»، والكلمة الأخيرة مرادفة أيضًا لمصطلحَي: «النسّاخ» و«الورّاق». أمّا المنشئ فهو كاتب «يُنشئ» مؤلفًا له، وهو أيضًا الكاتب في ديوان الإنشاء. وديوان الإنشاء بمنزلة وزارة الخارجية، حيث أُنشئت الوثائق ثمّة. وتُشتقُّ كلمة «ناشئ» من الفعل الثُّلاثي «نشأ»، والتي تعني «الشّاب»، والتي أضحت تعني مصنّف الرّسائل (مثلُها في ذلك مثل كلمة المنشئ وهي صيغة اسم الفاعِل من الفعل الرُّباعي أنشأ). ودُمج المعنيان: الشابُّ والكاتب معًا في عبارة «ناشئة أهل الأدب»، بمعنى «شباب الأدباء»، كما تُشير عبارة «ناشئة الدّولة» إلى الشّباب الذين نشأوا في بلاط الملوك أو الأمراء[٦٢].

يعني الفعل الرُّباعي «أنشأ» -الذي مصدرُه «إنشاء»- تأليف وثيقة رسمية، وسُمِّيت وزارة الخارجية «ديوان الإنشاء». كما استُعمل هذا الفعل نفسه -أعني «أنشأ»- بمعنى إنشاد الشّعر «أو إلقاء خُطبة في ملأ (الخُطبة)»[٦٣]. وهكذا فإنّ الجذرَين: «ن.ظ.م» - «ن.ش.أ»، أشار أوّلهما أساسًا إلى الشّعر، بينما أشار الأخير إلى النّثر على نحو أساسي، ثُمّ استُعملا تبادليًا لكلا صِنفَي التّأليف اللّذين انتسبت إليهما جميع تخصُّصات الأدب. لقد مثّل كلٌّ منهما الآخر من خلال آصرة وثيقة ربطَت بينهما.

كان فنُّ الشّعر هو الفنُّ الأكثر غزارة في التّصنيف من بين جميع حقول الأدب قاطبة. لقد كان فنًّا رئيسًا من فنون الأدب، كما كان النحو أداة رئيسة. فقد عُدَّ الشّعر -منذ وقت مبكّر- «ديوانَ العرب». ومن بين جميع المصنّفات من جُملة الإنتاج

(أ) تتضمّن معاني «العَروض» الجزء الأخير من النّصف الأوّل من البيت، وبه سُمّي علم العَروض؛ لأنّه إن عُرِف نصف البيت سهُل تقطيعُه، انظر: الخُوارزمي، مفاتيح العلوم، ١٠٣. (المترجم)

الأدبي العربي -سواء تلك المعروفة لنا والتي وصلتنا، أو تلك التي لم نعرف عنها أكثر من عناوينها فحسبُ- حتى منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي كان الشِّعر هو الحقل الأكثر غزارة في التصنيف من بين جميع الحقول التالية مجتمعة معًا: العلوم الدِّينية: علوم القرآن والحديث، والأنظمة العقائدية
[١٣٢] الثلاث: الفقه / والكلام والتَّصوف، والتَّاريخ وعلومه[٦١]. كما أننا نلحظ -أيضًا- مؤسسة «الرَّاوية» في الشِّعر، وكان أحد أكثر المناهج الرَّئيسة في تشكيل الشَّاعر، والتي استُخدمت لاحقًا في صناعة الأديب الإنساني، وهو منهجٌ انتقل من مرحلة التَّحفيظ إلى التَّقليد والمضاهاة؛ وذلك أنَّ الرَّاوية كان -عادة- تلميذًا للشَّاعر، وكان يُنشِد قصائد الشَّاعر التي كان يحفظها عن ظهر قلب، لِيُصبح في النِّهاية شاعرًا، ثمَّ يجتبي راوية خاصًا به، ثمَّ يتدرَّب الرَّاوية تحت إشرافه... وهلمَّ جرًا.

ثانيًا: دواوين الشعر الجاهلي

كانت مؤسسة الرَّاوية هي التي حافظَت على الشِّعر الجاهلي، ونقَلَته إلى الأجيال التَّالية. فقد كان لكلِّ شاعر راوية خَصيصٌ به. فكان كُثَيِّر عَزَّة (ت ١٠٥هـ/ ٧٢٣م) راوية لجميل بن عبد الله بن مَعمَر (ت نحو ٨٢هـ/ ٧٠١م)، والمعروف باسم جميل بُثَينة، وهو نظير مجنون ليلى. وكان للأخير[أ] راوية هو الشَّاعر حَفصٌ الأموي[٦٥]. وكان جميل راوية لهُدبَة بن خَشرَم (وهو من أهل النِّصف الأوَّل من القرن الأوَّل الهجري/ السَّابع الميلادي)[٦٦]، والذي كان بدوره راوية للحُطَيئة (ت نحو ٣٠هـ/ ٦٥٠م)[ب]، وكان الحُطَيئة راوية لزُهير (ت نحو ١٣هـ/ ٦٠٩م)[ج]، وكَعب ابن زُهير (ت في خلافة معاوية)[٦٧][د].

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، ويُفهَم من قوله: «الأخير» أنه يعني جميل بُثينة، وهذا وهمٌ، والصَّواب أن حفصًا الأموي إنما كان راوية لكُثَيِّر عزَّة، فقد روى أكثر شعره، انظر: سزگين، تاريخ التُّراث العربي، ٣: ١٥٣. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصَّواب: (٤٥هـ/ ٦٦٥م). (المترجم)

(ج) زُهير بن أبي سُلمى المُزَني. وكذا أثبت مقدسي تاريخ وفاته في الأصل الإنجليزي، والصَّواب: (١٣ ق.هـ/ ٦٠٩م). (المترجم)

(د) كانت وفاة كعب بن زُهير في عام (٢٦هـ/ ٦٤٥م). (المترجم)

أمّا عن أشهر من تلقّب بـ «الرّاوية»، فهو حمّاد الرّاوية (ت نحو ١٥٥هـ/ ٧٧١م)، الذي يُنسب له الفضل في جمع المعلّقات السّبع التي طبقت شهرتُها الآفاق، وهي لبعض الشّعراء العرب في الجاهلية. اشتُهر حمّاد بحفظه المذهل، فقد قيل: إنّه أخبر الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (خلافته: ١٢٥-١٢٦هـ/ ٧٤٣-٧٤٤م) أنّ بوُسعه إنشاد مئة قصيدة تجري قوافيها على كل حرف من أحرف الهجاء الثّمانية والعشرين، إضافة إلى ما لا يكاد يُحصيه العدد من المقطّعات من البيتين والثلاثة وما فوقهما مما دون القصيدة، وكلّها من شعر العرب في الجاهلية. فامتحنه الوليد فوجده كما قال، فكافأه بمئة ألف درهم. ووُهِب الشّاعر مبلغًا مماثلًا من هشام بن عبد الملك (خلافته: ١٠٥-١٢٥هـ/ ٧٢٤-٧٤٣م)[٦٨]. وذكر الجُمَحي أنّ حمّادًا كان أوّل من جمع قصائد الشّعر الجاهلي وروى تاريخها[٦٩]. إلّا أنّ حمّادًا لم يسلَم من الاتّهام بوضع الشّعر ونسبته إلى الشّعراء العرب في الجاهلية[أ]. وبالنّظر إلى منهج تعلّم الكيفية التي كان الشّعر يُقرَض بها، فقد كان ذلك النّحل ممكنًا، حتى ولو لم يحدُث مطلقًا.

كان أبو عمرو بن العَلاء، وجنّاد[ب]، وشوقي[ج] بن القُطامي (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، وخَلف الأحمر، والمفضّل الضّبي، وأبو عمرو الشّيباني من كبار جَامعي الشّعر. كما ينبغي أن يُعزى الفضل للمؤرّخين الأوائل: الشّعبي (ت ١٠٣هـ/ ٧٢١م)، وقَتادة بن دِعامَة (ت ١١٨هـ/ ٧٣٦م)، والزُّهري (ت ١٢٤هـ/ ٧٤٢م)، ومحمّد بن السّائب الكَلبي (ت ١٤٦هـ/ ٧٦٣م)، وعَوانة بن الحَكَم (ت ١٤٧هـ/ ٧٦٤م)، وآخرين اضطَلعوا بدور مهمّ في عملية نقل الشّعر[٧٠]. فقد كان التّاريخ أيضًا أحد فروع الأدب الإنساني.

(أ) فنّد سزگين هذا الاتّهام، وفضى أنّ نسبة أوّل محاولة لجمع الشعر إلى حمّاد الرّاوية تُعدُّ فهمًا متسرّعًا ومغلوطًا لمقولة لابن سَلّام الجُمَحي، وأنّ الوجه في فهم عبارة ابن سَلّام هو أنّ حمادًا الرّاوية كان أوّل الجمّاعين المنهجيّين من ذوي الشّأن، ومن ثمّ رأى سزگين أن جمع الشّعر الجاهلي بدأ قبل محاولات حمّاد الرّاوية وخَلف الأحمر. تفصيلًا، انظر: تاريخ التراث العربي، ١: ٤٣-٤٨. (المترجم)

(ب) أبو محمّد (وقيل: أبو واصل) جنّاد بن واصل الكوفي، مولى بني غاضرة. (المترجم)

(ج) كذا في الأصل الإنجليزي، وصوابها «الشّرقي بن القُطامي». وهو الوليد بن حُصَين بن حُبيب بن جمال الكَلبي. (المترجم)

/ ثالثًا: قيمة الشعر الجاهلي للأدب

(١٣٣)

كانت استخدامات هذه المجموعات من الأشعار عديدة؛ نظرًا لقيمة الشعر الجاهلي بوصفه مستودعًا للعربية الفصيحة النقيّة. ومن هذا المستودع استُمِدّت «الشواهد» (أي الأمثلة الدلائل) في النحو واللُّغة، وغيرها من فروع الأدب. وكذلك استُخدِمت في تفسير القرآن وحديث النبي [ﷺ]. وكذلك في التأريخ للعرب في عصور ما قبل الإسلام، وكلّ ما تعلّق بهم[٧١].

وثمّ مثالٌ على استخدام الشّعر، هو مصنَّف ابن اليزيدي (ت في الرّبع الثّاني من القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي)[٧٢]- وكان تلميذًا للفرّاء- الذي تناول فيه الغريب من الألفاظ في القرآن (غريب القرآن)، ويقع في ستّة مجلّدات؛ حيث دعم ابن اليَزيدي -وفقًا للقفطي الذي كان يمتلكُ نسخة أمًّا كُتبت بخطّ المؤلّف[٧٣]- تفسير كل كلمة من [غريب] القرآن بعدّة أبيات من الشّعر الجاهلي، شواهد واضحات على دلالاتها. ويُعزى لابن عبّاس قولٌ مؤدّاه أنه إن استَغلق معنى كلمة غريبة في القرآن، «فالتَمِسُوه في الشّعر [يعني الشّعر الجاهلي خاصّة]؛ فإنّه ديوان العرب»[٧٤].

ولمّا عالجَ ابن عبد ربّه -في القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي- الشّعر في كتابه المسمّى العِقد الفَريد؛ ثمّنَه لقيمته بوصفه مصدرًا للشّواهد الواضحات. لقد قدّر العربُ الأوائلُ الشّعرَ تقديرًا عاليًا، وأردف ابن عبد ربّه قائلًا: إنّ العرب عمَدت إلى سبع قصائد (يعني المعلّقات السّبع) تخيّرتها من الشّعر القديم فكتَبتها بماء الذّهب، وعَلَّقَتها على جُدران الكعبة، لهذا سُمّيت بـ«المذهّبات»، وقد يُقال لها: «المعَلّقات»[٧٥].

ومُدح العلماء الذين أحاطوا علمًا بالشّعر الجاهلي واستَعملوا مادّته لُغَويًّا. فقد أثنى الأصمَعي على أبي عمرو بن العَلاء، فذكَر أنّه خلال السّنوات العَشر التي حضَر فيها دُروسَه، لم يسمعه قطُّ يستشهد ببيت شعر واحد قيل في الإسلام، بل كان يقتصر في شواهده على أبيات الشّعر التي قيلَت في الجاهلية دونَ غيرها[٧٦]. وقصّ الهَيثم ابن عَدي (ت ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م) نبأ رؤيته زُهيرًا الفُرقُبي (ت ١٥٥هـ/ ٧٧٢، أو ١٥٦هـ) وقد اجتمع عليه عددٌ من العلماء يسألونَه في قراءات القرآن واللُّغة،

وكان زُهير يجيب عليهم بأمثلة شواهد استمدَّها من الشِّعر الجاهلي[٧٦]. وذكر أبو عليٍّ القالي أبا بكر الأنباري، فقال إنه كان يحفظ ثلاثمئة ألف بيت من الشِّعر الجاهلي أمثلة شواهد على لُغة القرآن[٧٧]. وتفوَّق الأسود الغُندجاني (ت ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤-١٠٤٥م)[أ] على علماء عصره في استخدام الشِّعر القديم على نطاق واسع[٧٩].

رابعًا: مكونات الشعر وأنواعه

يمكن تصنيف الشِّعر وفقًا لمؤلِّفيه، وكذلك وفقًا لأنواعه. فتحت الفئة الأولى ثمَّ: شعر النُّحاة[٨٠]، / وشعر العلماء (أي العلماء المشتغلين بالعلوم الدِّينية)، وشعر الفقهاء، وشعر الأدباء[٨١]. وتعني هذه التَّسميات أنَّ هذه الأنواع من الأشعار تناولت الموضوعات المتعلِّقة بتلك المعارف، أو التي يُذكر فيها النحو أو الدِّين أو الفقه أو الأدب، على التَّرتيب. [١٣٤]

وانقسم الشِّعر أيضًا إلى أربعة أنواع رئيسة من حيث الموضوع، هي: الفخر، والمديح، والهجاء، والنَّسيب[٨٢]. وقسَّم أبو عمرو بن العلاء الشِّعر إلى هذه الأنواع الأربعة الرَّئيسة، وعقد اللِّواء في كلِّ نوع منها لـ جرير (ت نحو ١١٣هـ/ ٧٣١م)[ب]، فاستَشهد، في معرِض ذكره لكلِّ نوع منها، بأحد أبيات جرير؛ ليدعَم رأيه[٨٣]. وما ينبغي أن نلتفت إليه هنا، هو أنَّ النحوي واللُّغوي أبا عمرو بن العَلاء، في ثنايا تصرُّفه بوصفه ناقدًا للشِّعر والشُّعراء، كان هو نفسه شاعرًا، ويُظهر هذا تلك الصِّلة الواضحة بين علم اللُّغة والشِّعر في أوائل القرن الثَّاني الهجري/ الثَّامن الميلادي.

وعدَّ ابن عُيَينة (ت ١٩٨هـ/ ٩١٤م) أبا نُوَاس (ت ١٩٩هـ/ ٨١٤م أو ٢٠٠هـ) -وكان شاعرًا أديبًا بغداديًا- أشعَر الشُّعراء[٨٤]، وعدَّه الجاحِظ أعظم من التقى به من اللُّغويِّين، وقيل: إنَّه برَع في عشرة أنواع من الشِّعر[٨٥]، لكنهم لم يعنوا بذكرها.

وربما ذُكرت أنواعٌ أُخَر من الشِّعر، ولكنَّ المرء لا يكاد يعثُر على تعداد ثابت

(أ) يعني أبا محمَّد الأعرابي المعروف بالأسود الغُندجاني. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب أن جريرًا توفِّي عام (١١٠هـ/ ٧٢٨م). (المترجم)

مشوق لأنواع الشعر وضروبه. فإضافة إلى ما ذكرناه من أصناف الشعر آنفًا، هناك، على سبيل المثال: الخمريات، والوصف، والمرثية أو الرثاء، والاستجداء أو الاقتضاء، والعتاب، والتهديد[٨٦]. بيد أن هناك من يعتقد أن كل هذه الأصناف من الشعر يمكن إرجاعها إلى صنف أو آخر من الأصناف الأربعة الرئيسة المذكورة آنفًا.

خامسًا: شعر الملاحم

يندُر شعر الملاحم في العربية عمومًا، ومع ذلك فثمّ عددٌ من الملاحم، كما اتّضح لنا من خلال الدراسة التي قام بها مانفريد أولمان (Manfred Ullmann) حول شعر الرَّجز[٨٧]: «ومن بينها: أرجوزة علي بن الجهم، في تاريخ الدُّنيا[أ]، وأرجوزة ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ/ ٩٠٨م)، في سيرة والده الخليفة المعتز (خلافته: ٢٥٢-٢٥٥هـ/ ٨٦٦-٨٦٩م)، وفي سيرة الخليفة المعتضد (خلافته: ٢٧٩-٢٨٩هـ/ ٨٩٢-٩٠٢م)، وأرجوزة تمّام بن عُمير بن أحمد بن علقمة (ت ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م)[ب] في تاريخ الأندلس حتى عهد عبد الرَّحمن الثّاني (خلافته: ٢٠٦-٢٣٨هـ/ ٨٢٢-٨٥٢م)، وأرجوزة ابن عبد ربّه، في خلافة الخليفة الأموي الأندلسي عبد الرَّحمن الثّالث (خلافته: ٣٠٠-٣٥٠هـ/ ٩١٢-٩٦١م)[ج]، أرَّخ له فيها عامًا بعد عام[٨٨]. وفي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي هناك أرجوزة لعبد الجبّار المتنبّي (ت ٣٧٥هـ/ ٩٨٥-٩٨٦م) -وكان من أهل الجزيرة الخضراء- في تاريخ العالَم. وأرجوزة للسان الدّين ابن الخطيب (ت ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)، في تاريخ الخلافة، في المشرق والمغرب؛ وأرجوزة علَم الدّين السّخاوي (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)، في التّاريخ حتى خلافة المستَعصِم (خلافته: ٦٤٠-٦٥٦هـ/ ١٢٤٢-١٢٥٨م)، وهو آخر خلفاء بني العبّاس.

[١٣٥] / وإلى جانب هذه القصائد التّاريخية التي ضمّت عدة مِئات من الأبيات، بل ناهزَ بعضُها الألف بيت، ثمّة قصائد علمية ذات طول ملحمي، نُظمَت في حقول مختلفة

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب أنها في تاريخ الخلفاء. (المترجم)

(ب) عبد الرحمن بن الحكم المعروف بـ عبد الرّحمن الأوسَط. (المترجم)

(ج) عبد الرّحمن النّاصر بن محمّد بن عبد الله. (المترجم)

من المعرفة وغيرها من الموضوعات المتنوّعة، مثل: علم الفلك والطبّ والتنجيم والزّراعة والنحو واللُّغة وفقه الوصية والأدب (كليلة ودمنة المنظومة نموذجًا لهذا النّوع) وعلوم القرآن والبيطرة وعلل الخيل والفراسة وفقه المواريث واللُّحوم والشّراب والمسافرون والصّيد والمعارك(٨٩).

سادسًا: الشعر للنثر، والنثر للشعر

قال [أبو هلال] العسكري في كتابه المسمّى كتاب الصّناعتين: **الكتابة والشّعر**:

«فإنّ من أكمل صفات الخطيب والكاتب أن يكونا شاعرين. كما أنّ من أتمّ صفات الشّاعر أن يكون خطيبًا كاتبًا»(٩٠).

كانت ثمّة عَلاقة وثيقة ربطت بين الكاتب والشّاعر، ومن ثمّ بين النّثر والشّعر في عصر صدر الإسلام. وقد استعرضنا بالفعل -ضمن ما استعرضناه آنفًا- كيف أنّ أبا عمرو بن العَلاء، وهو اللُّغوي والشّاعر، عالَج الشُّعراء، وقسّم الشّعر إلى أربعة أنواع، مستشهدًا بـ جَرير بوصفه أهمّ شاعر في هذه الأنواع الأربعة كلها. كما أفرد الطبيب والمؤرّخ سِنان بن ثابت بن قُرّة (ت ٣٣١هـ/ ٩٤٣م) رسالة تناول فيها الفرق بين المترسّل والشّاعر، وهي في عِداد المفقود؛ إذ لم تصلنا(٩١). وهذا يعني أنّ العَلاقة المتبادَلة بينهما كانت وثيقة للغاية، مع وجود اختلافات بينهما، وخصائص تميّز بها كلٌّ منهما. والسّبب في عَلاقتهما الوثيقة هي أنّهما استعانا ببعضهما التماسًا للمادّة. فكما رأينا آنفًا انطبق مصطلح «ناظِم» عادة على الشّاعر، كما انطبق أيضًا على الخطيب أو كاتب النّثر.

يظهر هذا المنهَج في مصنَّف العَميدي (ت ٤٣٣هـ/ ١٠٤٢م)، المسمّى **الإرشاد إلى حال المَنظوم والهداية إلى نظم المَنثور**. فُقِد هذا الكتاب، ولكنّنا نجد في عنوانه «نَظم المَنثور» و«المَنظوم». كما نجد تفصيل هذا في المصنَّف الشامل ذي المجلّدات الثّلاثة، والمسمّى **المثَل السّائر** لضياء الدّين ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م)، والذي تناولناه هنا في هذا الفصل عند الحديث عن المنهَج.

صنّف العميدي أيضًا كتابًا أسماه تنقيح البلاغة، في عشرة مجلدات، وكتابًا أسماه انتزاعات القرآن، وكتابًا أسماه العروض، وكتابًا أسماه القوافي الكبير. وكل هذه المصنّفات فُقِدَت فلم تصلنا، بما في ذلك المصنّف التالي للمؤلف، والذي ورد عنوانه في ملحوظة وردت على هامش إحدى نُسخ مخطوطة كتاب الإرشاد[أ] لياقوت [الحَمَوي]، بعنوان سَرقات المتنبّي، حيث ذكر ما نصّه: «هو كتابٌ حسنٌ يدلُّ على اطّلاع كثير»[٩٢].

كان النثر في القرآن[ب] مصدرًا مهمًّا لهذا النّوع من التّحليل. وقد أسرف الشّاعر الكُمَيت (ت ١٢٦هـ/ ٧٤٣م، أو ١٢٧هـ) في استعمال القرآن مصدرًا لشعره، إلى الحدّ الذي اضطرّ ابن كُناسة لإفراد مصنَّف فضح فيه انتحال الكُمَيت لآي القرآن، وهو مصنَّفه المسمّى سَرقات الكُمَيت من القرآن[٩٣].

[١٣٦] وعلى أية حال فإنّ السَّرقة (وتُجمَع على سَرقات) لم تكن بالضّرورة / فعلًا مستوجِبًا للإدانة. وكان يُنظَر لها على نحو عامّ على أنها من قبيل «الاستِعارة»، وتوقّف ذلك على كيفية القيام بتلك الاستِعارة. فعلى سبيل المثال، كان أبو عثمان سعيد بن حُمَيد (كان حيًّا بين عامي ٢٤٨-٢٥٢هـ/ ٨٦٢-٨٦٦م)، كاتبُ الخليفة المستَعين (خلافته: ٢٤٨-٢٥٢هـ/ ٨٦٢-٨٦٦م)، يُحسِن السَّرقة الأدبية حتى مُدح عليها. والحقُّ أنّه يبدو كأنَّ كلَّ النّتاج الفنّي لقريحته قد قام على أساس أنّه كان «يُحسِن السَّرقة»، إلى حدّ أنّ أحد الأدباء قال فيه: «لو قيل لكلام سعيد وشِعره: «ارجع إلى أهلكَ، لما بقي معه منه شيءٌ»[٩٤].

كان هناك انتحالٌ حقيقي بطبيعة الحال، بحيث لم ينبَنِ الأمر فيه على مجرّد تبنّي فكرة والتّعبير عنها على نحو جديد أو محسَّن. فعلى سبيل المثال، كان الانتحال عملًا محضًا في حالة الشّاعر السَّري الرَّفّاء (ت بعد عام ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م)، في خِضمّ عدائه للشّاعرَين الخالديَّين -وكانا منافِسَيه اللّدودَين- فأقحَم أعذَب شعرهما في

(أ) يعني كتاب إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، أو معجَم الأدباء، وقد اعتمَد عليه مقدسي على نحو واسع في هذا الكتاب. (المترجم)

(ب) لا يخفى على فطنة القارئ أنّ القرآن لم يُصنَّف نثرًا ولا شعرًا. (المترجم)

ديوان شاعره المفضَّل كُشاجم (ت ٣٥٠هـ/ ٩٦١م، أو ٣٦٠هـ)؛ رغبة منه في الانتقاص من قدرهما بوصفهما شاعرين، وتعزيزًا للطَّلب الكبير -الذي كان قائمًا بالفعل- على شعر كُشاجِم، الذي قام بمحاكاته، مما قلَّل من قيمة شعر منافسيه[٩٥].

وأشار المرزوقي (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)[أ] إلى حقيقة أنه على الرّغم من أنّ العلاقة المتبادلة بين الفنّين كانت وثيقة، وأنّ أكثر الأدباء شعراء وكُتّابٌ للنثر، فإنّه من قَبيل النّادر أن يرتقي الكاتب إلى مستويات فُحول الشُّعراء، أو أن يصل الشّاعر إلى الغاية في فنّ النّثر. ومنَح المرزوقي -في ثنايا شرحه لكتاب **الحماسة** لأبي تمّام- الأفضلية للكُتّاب البلَغاء في النّثر على الشُّعراء، وسوّغ نُدرة المترسّلين البلَغاء -مقارَنة بفحول الشُّعراء- بصعوبة فنّ الترسُّل مقارَنة بنَظم الشّعر[٩٦].

وقد أوضَح ضياء الدّين ابن الأثير في كتابه **المثَل السّائر** - وهو المصنَّف الذي تلقّاه الناس بقَبول كبير، سواء في حياة مؤلِّفه، أو بعد وفاته- منهَج تأهيل كلٍّ من الشّاعر وكاتب النّثر. واستشهَد ابن خَلّكان بمصنَّف آخر لابن الأثير، وهو: **وشي المَرقوم في حَلّ المَنظوم**، حيث أكّد المؤلّف على حاجة المنشِئ إلى التدرُّب دائمًا على فنّ حَلّ الشّعر المنظوم، واستخدام هذا المنهَج أساسًا في صناعته[٩٧]. ولعلّ أشهر ممثّل لكلا الفنّين -أعني النّثر والشّعر- في القرنَين الرّابع والخامس الهجريّين/ العاشر والحادي عشَرَ الميلاديّين، كان أبا العلاء المَعرّي، الذي درَس على يده المؤرّخ والأديب التّنوخي الشّعر إبّان وجود المَعرّي في بغداد عام (٣٩٩هـ/ ١٠٠٨-١٠٠٩م)[٩٨].

سابعًا: تأهيل الشاعر

يبدو أنّ أفضل تدريب تقليدي في الشّعر كان هو نفسه بالنّسبة لحقول علم اللُّغة؛ أي التّأهيل في فنون الأدب في مدارس النحو (المكتَب، الكُتّاب)، ثُمّ قضاء فترة ما من الزّمن في البادية بين ظَهراني العرب للدّراسة. وهكذا -على سبيل الاستشهاد-

(أ) أبو علي أحمد بن محمّد بن الحسَن المَرزوقي النحوي. ترجمته في: إنباه الرُّواة للقِفطي، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ١: ١٤١. (المترجم)

فعل الشّاعر سيدوك (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م)، فعقب فراغه من مرحلة التّعليم الأوّلي في فنون الأدب، / «دخل البادية، فأقام بها نحو عشر سنين». ثمّ لم يلبث أن أصبح أحد شعراء واسط[٩٩]. [١٣٧]

وعلى نحو مختلف، كان بوُسع الطّالب -عقب الفراغ من دراساته الأساسية، عادة في سنّ الخامسة عشرة تقريبًا- أن يُصبح صاحبًا (زميل دراسات عُليا باصطلاحاتنا المعاصِرة) لأستاذ، يدرس تحت إشرافه، بوصفه طالبًا متخصّصًا في هذا الحقل، ولفترة قد تزيد على عشر سنوات. ومن أبرز الأمثلة على ذلك حالة الصّاحب بن عبّاد، وزير الأمير البُوَيهي مؤيّد الدّولة (حُكمه: ٣٦٦-٣٧٣هـ/ ٩٧٦-٩٨٣م)، ثمّ فخر الدّولة (حُكمه: ٣٧٣-٣٨٧هـ/ ٩٨٣-٩٩٧م) من بعده. فقد درس ابن عبّاد الشّعر وفنّ الترسّل وغيرهما من فروع الأدب على الوزير والمترسّل المشهور ابن العَميد. وبسبب صُحبته الدّائمة لابن العَميد العظيم، أضحى يُعرف بـ«صاحب ابن العَميد»، حتى قيل له «الصّاحب»[١٠٠].

من جهة أخرى، سُئل المفضّل الضّبّي، جامع المنتخبات الأدبية المشهورة من الشّعر الجاهلي: «لم لا تقول الشّعر وأنت من العلماء به؟» ويُظهر ردُّه أنه كان استثناء من تلك القاعدة العامّة؛ إذ أجاب: «علمي به يمنَعُني منه»[١٠١]. وازدهرت الملَكات الشّعرية مبكرًا، إلى جانب ظهورها متأخّرة بعض الشّيء في حَيوات الشُّعراء. فقد قيل: إنّ أبا عُبيدة [مَعمَر بن المثنّى] كان ينظِم الشّعر، ولمّا يبلغ العاشرة من عُمره بعد[١٠٢]. في حين لم يقرض النّابغة الذُّبياني -في الجاهلية- الشّعر حتى أدركَه عامُه الخَمسون، وفقًا لرواية لأبي عُبَيدة[١٠٣].

ثامنًا: الشعراء الأميون

في الشّعر -كما هي الحال في الفقه وغيره من حقول المعرفة- ظلّت الرّواية الشّفوية ثابتة منذ عصور ما قبل ظهور الإسلام. ولم يكن هناك شعَراء مكفوفون استثنائيون مثل الشّاعر المشهور [أبي العلاء] المَعرّي فحسب، بل كان هناك أيضًا شعراء أُميّون لا يقرأون ولا يخطّون بأيديهم. وهكذا كانت حال الشّاعر البصري

أبو القاسم الخُبز أرُزّي (ت ٣٣٠هـ/ ٩٤٢م)[١٠٠١(أ)]، على سبيل المثال.

تاسعًا: فضائل الشعر وفوائده

استحادت أمثال العرب الشعر، وعدّدت آثاره المفيدة، بل وأشارت إليه على أنه سمة من سمات العرب. فهذا علي، الخليفة الرابع وصهر النبي [ﷺ]، يستشهد بقوله: «عليكم بالعربية والشعر فإنهما يحلّان عُقدتين من اللسان: العُجمة والذُّكنة»[١٠٠٥]. ونقل عن عائشة (ت ٥٨هـ/ ٦٧٨م) -وكانت ابنة النبي [ﷺ] وزوج علي[(ب)]- قولها: «تعلموا الشعر فإنّه يُعرب ألسنتكم»[١٠٠٦]. ونُسب إلى النسّابة الأمّي دَغفل بن حنظلة (ت ٦٥هـ/ ٦٨٥م) قوله: إنّ للعرب ثلاث سمات لهم أن يُفاخروا بها الفُرس في معرض المنافسة بينهما:

١) أنّ العربَ حفظت أنسابها، وأضاعتها الفُرس.

٢) أنّ العربَ عفّت عن إتيان الحُرم وأتوهُنّ الفُرس (يعني الزرادشتية من أتباع زَرادشت).

٣) أنّ العربَ أحسَن النّاس شعرًا[١٠٠٧].

وامتدح الشاعر أبو العبّاس النّاشئ (ت ٢٩٣هـ/ ٩٠٦م)، وهو الملقّب بـ«النّاشئ / الأكبر»[١٠٠٨] -في مصنّفه المسمّى نقد الشّعر- الشّعرَ على النحو التّالي: [١٣٨]

«الشّعر قَيد الكلام، وعِقال الأدب، وسور البلاغة، ومحلُّ البَراعة، ومجال الجِنان، ومسرح البيان، وذَريعة المتوسّل، ووسيلة المتوصّل، وذِمام

(أ) أبو القاسم نصر بن أحمد البصري، المعروف بـ الخُبزأرُزّي. شاعرٌ أُمّي مُجيدٌ، كان ضريرًا ومع ذلك كان يرتزق من صناعة الخُبز من دقيق الأرُز، وكان النّاس يجتمعون عليه في أثناء صُنعه الخُبز الذي كان يتفنّن في صُنعِه، فيُنشِدهم أشعارَه فيحفظونها عنه، ويتعجّبون من إتقانه لصَنعته رغم فقدانه لبصره. ترجمته وشذرات من شِعره في: ياقوت الحَمَوي، معجَم الأدباء (نشرة إحسان عبّاس)، ٦: ٢٧٤٥. (المترجم)

(ب) اختلط الأمر على مقدسي فلم يميّز بين عائشة بنت أبي بكر زوج النّبي ﷺ وفاطمة ابنته وزوج علي ابن أبي طالب. وعلى كل حال فالقول الوارد أعلاه تنسبه أبو المحاسن اليَغموري إلى عائشة بنت أبي بكر، لا إلى فاطمة. (المترجم)

الغريب، وحُرمة الأديب، وعصمة الهارب، وعُذر الراهب، وفرحة المتمثِّل، وحاكم الإعراب، وشاهد الصّواب»[109].

وتُوضّح حادثة متعلّقة بالنبي [ﷺ]، ما للشّعر من أثر في نفس العربي، فقد سمع النّبي [ﷺ] شعرًا أنشدته ابنة أحد القتلى غداة يوم بدر، فقال: «لو سمعت شعرها قبل أن أقتله لما قتلته»[110(أ)].

عاشرًا: اتقاء لسان الشاعر

أسهبت المصادر في الحديث عن شعراء كان يُخشى من ألسنتهم من سُوء القدح والهجاء. فلمّا أبطأ عليهم ممدوحُوهم في مكافأتهم بالعطايا الموعودة نظير مدحهم، غالبًا ما سلقُوهم بألسِنَة حِداد، بوصفها سلاحًا فتّاكًا. ويبدو أنّ إخلاف العهود كان ظاهرة ملحوظة، بحيث نجم عنها عدّة أنواع من الشّعر، هي: الاستِنجاز أو الاقتضاء، حيث ذكّر الشّعراء ممدوحيهم بالوعد المَنسي. ثمّ العِتاب أو اللّوم، والذي إن لم يُجد نفعًا، كان يُتبع بالتّهديد، فإذا لم يُجد التّهديد أيضًا انطلقت الألسِنَة من أغمادها هاجِيَة لا تُبالي. وكان المستجاد من شعر الهجاء تتناقله الأجيال فيبقى في النّاس أبدَ الدّهر.

وحذّر الأديب الخليل بن أحمد صديقَه سليمان بن حَبيب المُهَلّبي -وكان واليًا على الأهواز- من مغبّة استمراره في تجاهل الشّعراء على بابه، وقبول مدائحهم، وصرفه لهم دون مكافأة؛ إذ إنّ الشّعراء -وقد ألفوا الحال تسير على هذا المنوال- سُرعان ما سوف يقلبون له ظَهر المِجَنّ، وستُنسى جنايتُه عليهم سريعًا، لكن ما ستجود به قرائحُهم سيبقى بين النّاس[111(ب)].

(أ) هي قُتَيلَة بنت النّضر بن الحارث، وقصيدتها التي أنشدتها في رثاء أبيها مشهورة، مطلعُها: [الكامل]

يا راكبًا إنّ الأُثَيل مظنّة ... من صُبح خامسة وأنت موفّق

(المترجم)

(ب) هي تلك أبيات الخليل التي وجّهها إلى سليمان بن حَبيب: [الكامل]

لا تقبلنّ الشّعر ثمّ تعُقّهُ ... وتنام والشّعراء غير نيام

واعلَم بأنّهم إذا لم يُنصَفوا ... حكَموا لأنفسهم على الحُكّام

وجِناية الجاني عليهم تنقضي ... وعتابهم يبقى على الأيّام

(المترجم).

وغالبًا ما أشير إلى الشاعر الذي احترف الهجاء على أنه شاعرٌ «هجّاءٌ يُتّقى لسانه»[١١٢]. فوُصف شاعرٌ[أ] من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بأنه أديبٌ بارعٌ، «إلّا أنّه هاجى أكثر شعراء زمانه»[١١٣]. واستخدم بعض الأدباء شعرهم بهدف واضح وهو التّهديد بالهجاء سبيلًا للتّربّح. وعلى هذا النحو، وجدنا كاتبًا بغداديًا في وزارة الأمير البُويهي عزّ الدّولة [بختيار] (حُكمه: ٣٥٦هـ-٩٦٧هـ/ ٩٦٧-٩٧٨م)، وقد تحوّل إلى دراسة الشّعر، فنبغ فيه إلى حدّ أنّه أضحى واحدًا «ممّن تُتّقى ألسنتهم»، وهي ملَكة أكسبته مبالغ مالية طائلة، فقد قيل: إنّه جمع لقاء إحدى مدائحه مبلغ ألف دينار[١١٤](ب). وقد نفى صلاح الدّين [الأيوبي] الشاعر ابن عُنين (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م) بسبب هجائه لأعلام دمشق وأعيانها، في قصيدة مشهورة له أسماها مِقراضَ الأعراض[١١٥].

/ حادي عشر: الموازنة بين الشعراء والحكم عليهم [١٣٩]

نُقل عن الدُّوْلي قولٌ مؤدّاه أنّ النّاس اتّفقوا على أنّ أعظم الشُّعراء امرؤ القيس، ثمّ النّابغة الذُّبياني، ثمّ زُهير. وأن ثلاثة شعراء في الإسلام اعتاد النّاس مقارنتهم بثلاثة شعراء في الجاهلية هم: الفَرزدَق وكان يُقارَن بـ زُهير، وجرير وكان يُقارَن بـ الأعشى، والأخطَل وكان يُقارَن بـ النّابغة. ورتّب اللُّغوي والشاعر أبو عمرو بن العَلاء أولئك الشُّعراء على النحو التّالي: امرؤ القَيس، ثمّ النّابغة، ثمّ زُهير، ثمّ الأعشى، في الجاهلية. وجَرير، ثمّ الفَرزدَق، ثمّ الأخطَل في الإسلام. ونُقل عن أبي عمرو -تارة أخرى- قولُه: «افتُتِح الشّعر بامرئ القَيس وخُتِم بذي الرُّمّة»[١١٦].

(أ) الإيماءة إلى أبي العَنبس محمّد بن إسحاق بن إبراهيم ابن أبي العَنبس بن المغيرة الصَّيمري الشّاعر (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م). (المترجم)

(ب) الإيماءة إلى أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن الحجّاج الشاعر (ت ٣٩١هـ/ ١٠٠٠م)، وكان محتَسِب بغداد في أيام معزّ الدّولة وليس ابنه عزّ الدّولة بختيار كما ذكر مقدسي أعلاه. قال فيه ابن الجَوزي:

> «ثمّ تشاغل بالشّعر وتفرّد بالسُّخف الذي يدلّ على خساسة النّفس، فحصّل الأموال به، وصار ممن يُتّقى لسانُه، وحمَل إليه صاحب مصر عن مديح مدحه به ألف دينار مغربية». (المترجم)

أمّا حمّاد الراوية المشهور فجعل الأعشى «أشعر الشعراء» ثمّ مضى قدمًا في تقييم الشُّعراء الآخرين، مشيرًا إلى ما تميّز به كل شاعر منهم. فهذا عمر بن أبي ربيعة، الذي عدّ حمّادٌ شعره الفُستق المقشّر. وذاك امرؤ القيس، الفذّ والنّاس أتباعه. وذا النّابغة الذُّبياني أشدُّهم أسرًا للكلام(أ). وذلك الأعشى أكثرهم غزارة في الأفكار، وأمّا جريرٌ فأوسعُهم خيالًا، وأعظمهم فخرًا. فأمّا الأخطل: فشعرُه رغّبه في النّصرانية، ولو مات الأخطل على الإسلام، لشهد له حمّادٌ بالجنّة، لشعر أنشده(١١٧).

وذكر النحوي واللُّغوي البصري يونس بن حبيب، أنّ البصريّين فضّلوا امرأ القيس، بينما مال الكوفيّون إلى الأعشى، وفضّل أهل الحجاز زُهيرًا والنّابغة. أمّا بالنّسبة للشُّعراء في الإسلام، فقد قدّم يونس الفرزدق على جرير(١١٨). ولمّا سُئل أبو عُبيدة، «أيّهما أشعر؛ أبو نُواس أو ابن أبي عُيينة (ت بعد ١٣٦-١٥٨هـ/ ٧٥٤-٧٧٥م)؟» قال: «لا أحكُم بين الشُّعراء إذا كانوا أحياء»(١١٩). وهذا السُّؤال نفسه سُئله العُتبي (ت ٢٢٨هـ/ ٨٤٢م) فردّ -متجاهلًا ذكر ابن أبي عُيينة بالكليّة- قائلًا: «أبو نُواس للمحدثين كامرئ القَيس للأوائل»(١٢٠). وميّز ابن الأعرابي على نحو واضح بين الشُّعراء في الجاهلية والشُّعراء في الإسلام، فقال: «مثل أبي نُواس -وغيره- بمنزلة الرّيحان يشمُّ يومًا ويذوي فيُرمى على المزبلة، وأشعار القدماء مثل المِسك والعَبير كلّما حرّكته ازداد طيبًا»(١٢١). عمِل الشّاعر البدوي أبو العميثل

(أ) اختلط على مقدسي، فنسب صفة الأعشى للنّابغة، وأصل تلك الرّواية التي أوجزها أعلاه:

«وسُئل [أي حمّاد الزّاوية] عن عمر بن أبي ربيعة، فقال: ذلك الفُستق المقشّر. وسُئل عن شعر امرئ القَيس، فقال: ما أقولُ؟ مبتدئ يا حشّان، والنّاس بعده له تبعٌ لايلحقونه. قيل: فالنّابغة الذّبياني؟ قال: ذاك كاتب الشُّعراء، أحسنُهم نمطًا وأحضرهم احتجاجًا. قيل: فزُهير؟ قال: ذاك حكيم العرب، أشدُّهم أسرَ كلام ومبالغة في مدح. قيل: فالأعشى؟ قال: ذاك أجمعُهم للمعاني، وأكثرهم شعرًا وفنونًا، وما أقيس به أحدًا. قيل: فجرير؟ قال: جَرو خراش ينطق بملء فيه، ويذهب في كلّ فنٍّ. قيل: فالفرزدق؟ قال: أكثر العرب شعرًا، وأبعدهم ذكرًا وأوسعُهم فكرًا وأجودُهم فخرًا. قيل: فالأخطل؟ قال: ذاك شاعرٌ قد حبّب شعرُه إليّ النّصرانية. وقال حمّاد: لو مات الأخطل مسلمًا لشهدت له بالجنّة».

انظر: اليَغموري، نور القَبس، (نشرة رودُلف زلهايم)، ٢٦٩-٢٧٠. (المترجم)

(ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤-٨٥٥م)، مؤدِّبًا لأبناء الأمير عبد الله بن طاهر (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) -أول ولاة خراسان- ووُكِّل بتقييم مدائح الشُّعراء التي نظموها في مدح الأمير[١٢٢]. وكان راشد بن إسحاق -كاتب هذا الأمير- شاعرًا وأديبًا[(أ)١٢٣]، وسمَّى الشَّاعر البصري أبو هفَّان (ت ٢٥٧هـ/ ٨٧١م)[١٢٤]، أربعةً من الشُّعراء العلماء الذين عدَّهم أشعر العلماء، فقال: «أشعر العلماء النُّبل أربعة: الكُميت والطِّرماح والكسائي واليزيدي»[١٢٥].

وذكر الشَّاعر الأديب ابن المعتزّ -الذي دامت خلافته يومًا واحدًا، انقضى / (١٤٠) باغتياله- عددًا من الشُّعراء الذين أنشدوا قصائد تناقضت مع سماتهم الشَّخصية، وهم: أبو نُواس، وأبو حكيمة، وجحشويه، وابن حازم، وأبو العتاهية (ت ٢١٠هـ/ ٨٢٥م، أو ٢١١هـ)[١٢٦].

وصُنِّفت الكُتب في الدِّفاع عن بعض الشُّعراء بأعيُنهم، فعلى سبيل المثال، وضع الشَّاعر والعالم والأديب أبو الحسَن الجُرجاني (ت ٣٩٢هـ/ ١٠٠١م) كتابه المسمَّى **الوساطة بين المتنبّي وخصومه**[١٢٧]. وكان الجُرجاني قاضيًا للرَّي لمَّا كان الصَّاحب بن عبَّاد وزيرًا، وصنَّف كتابه **الوساطة** ردًّا على نقد الصَّاحب للمتنبّي في مصنَّفه المسمَّى **الكاشِف عن مساوئ المتنبّي**[١٢٨].

وأدرَج الثَّعالبي (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٨م) -صاحب تراجم الشُّعراء في عصره والأعصُر السَّابقة- الشُّعراء مرتَّبين حسب مناطقِهم، وفضَّل شعراء الشَّام على شعراء العراق وسائر البقاع؛ لأسباب فصَّل القول فيها[١٢٩]. وخطَّأ المغربي -وكان راوية للمتنبّي، وصنَّف كتابًا دافع فيه عن الأخير[(ب)]- أحدَ خصوم الشَّاعر المشهور؛ لأنه حَكَّم أبا سعيد السِّيرافي، وكان مؤدِّبًا للأمير أبي إسحاق ابن الأمير البُويهي مُعزّ الدولة (حُكمه: ٣٣٤-٣٥٦هـ/ ٩٣٦-٩٦٧م)، فلم يتمالَك المغربي نفسه من السُّخط قائلًا: «ومَن جعل الحُكم في هذا إلى أبي سعيد؟ إنما يحكُم في الشِّعر الشُّعراء لا المؤدِّبة»[١٣٠]. يعني أنَّه ينبغي أن يكون نقد الشِّعر شأنًا أرفَع من قَدر مجرَّد نحوي.

(أ) الملقَّب بأبي حَكيمة الكَاتِب. (المترجم)

(ب) يعني: كتاب الانتصار المُنبي عن فضائل المتنبّي. (المترجم)



الفصل الثالث

البلاغة

/ أولًا: البلاغة والقرآن [١٤١]

يعني اصطلاحا «البلاغة» و«البيان» -في العربية- محضَ البلاغة، فإذا أُضيفا إلى كلمة «عِلم» فيعني علم البلاغة أو ما ندعوه بالإنجليزية (*Rhetoric*). وكانت الخَطابة تُستعمل دلالةً على الخَطابة والبلاغة معًا. وتُشتقُّ كلمة الخِطاب (وتُجمَع على خُطَب) من الجذر نفسه. واستُعمل اصطلاح «المَنطِق» فنيًّا بمعنى المَنطِق (Logic)، كما كان يعني مَلَكة الكلام، وبلاغة القَول. وقد نُسِب إلى الأحنَف بن قَيس قوله: «رأسُ الأدب المَنطِق»[٣١]. وكانت البلاغة نواة ضُروب الأدب وذُروة سَنامِها. لقد كانت العلامة المميِّزة لأنواع الأدب، والتي بدونها فليس ثمَّ أدبٌ حقيقي. ووَرَدت تعاريف البلاغة، وما أُثر عن العرب من أقوال فيها، والأمثال المَضروبة لها، بوفرة في مصادر الأدب.

١) القرآن إمام أهل البلاغة

كان القرآن في الإسلام أحد مصادر البلاغة للشُّعراء وكُتَّاب النَّثر على حدٍّ سواء. وعدَّه العرب ذُروة سَنام البلاغة، ونموذجها الأرفَع الذي يُحتذى مثالُه في الشِّعر والخَطابة وفنِّ الترسُّل. وكان المصحَفُ الكتابَ المدرسي الأوَّل للطَّالب الذي حَفِظه منذ نُعومة أظافِره، كما كان كتابًا يتعبَّد به لمَّا أشرف على المراهَقة والبلوغ. لقد كان النصُّ الإمامَ للعربية الفصحى، الذي كان الطالب يتعَهَّدُه بالحفظ من خلال تكرار تلاوته يوميًّا، ومن ثمَّ كانت تلاوة القرآن -عند المسلم- عادة ترسَّخت بعمق

في وجدانه، تمامًا مثلما كان التضرُّع بذكر المسيح عند نظيره المسيحي. وتأثر المسلم في لُغته بلُغة القرآن وأسلوبه، سواء تمّ ذلك عن وعي، أو لا شعوريًا.

٢) عقيدة الإعجاز والتحدي القرآني

لم يكن مفهوم البلاغة في الإسلام مجرَّد فكرة أدبية، بل كان عقيدة دينية راسخة، إذ ترتكز أصالة القرآن على عقيدة الإعجاز، أي قُصور البشر عن بلوغ بلاغة القرآن، وهي بلاغة يُفترَض أنه لا تسع القُدرة أحدًا على مُجاراتها. يتحدّى القرآن نفسه
[١٤٢] خصوم النبي [ﷺ] ليأتوا بسُورة من مثله. ويعتقد المسلمون أنَّ القرآن / هو كلامُ الله، فهو الذي تحدّى الكافرين، قائلًا: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ [البقرة: ٢٣]، ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [يونس: ٣٨]. ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨][١٣٢].

بَيد أنَّ هذا التَّحدّي القرآني لم يردَع المسلمين عن مباراة القرآن، كما في حالة المتنبّي أو [أبي العلاء] المَعرّي، وليس مجرَّد محاكاته فحسب. إلّا أنَّ المسلمين استخدَموا القرآن -عادة- نموذجًا أعلى يُحتذى مثالُه. وقد تأثَّر المسلمون بكتابهم المقدَّس تأثُّرًا عميقًا، سواء بوعي منهم، أو دونَ وعي. لقد تخلَّل القرآن نفوسَهم بأسلوبه ولُغته المميَّزة، وانطبَعَت بصمَتُه في أفئدتهم، واختزَنوا كلماته ومعانيه في طيَّات ذاكراتهم، لا يَفتأون يسترجعونها بين الفَينة والأخرى. وكان القرآنُ بمنزلة النَّموذج المثالي والأساسي الذي شكَّل طريقة تعبير المسلمين عن أفكارهم، في الخُطب والرَّسائل والنَّثر والشِّعر.

ارتبَطت البلاغة -التي حظيت بتقدير كبير في الإسلام- بالقرآن، أوَّلًا وقبل كلّ شيء. فقد رُوي أنَّ الشَّافعي قال في معرض حديثه عن معاصره الشَّيباني؛ صاحب أبي حَنيفة والفقيه الكبير: «لو أشاء أن أقول نزَل القرآن بلُغة محمَّد بن الحسَن (يعني

الشيباني) لقلت: لفصاحته»[133]. وأشار [آدم] ميتز (A. Mez) إلى أنّ تقدير الناس للقول البليغ كان عاليًا، حتى أنّه حين دمّر أحد السيول مكّة في عام (٢٠٨هـ/ ٨٢٣م)، أرسل الخليفة أموالًا لإغاثة الناس هناك مصحوبة برسالة يُعزّيهم فيها عمّا أصابهم. وأفادت الرّوايات أنّ أهل مكة سُرُّوا برسالة الخليفة أكثر من سُرورهم بأموال الإغاثة، لفرط بلاغة رسالته[134]. ومع ذلك، ينبغي أن تكون البلاغة أكثر من مجرّد صياغة لفظية، وعلى هذا الأساس ميّز الناس بين الأصمعي وأبي عُبيدة، فكان الأوّل بليغًا إلّا أنّ خطابه افتقر إلى مضمون حقيقي، على النّقيض من صاحبه الذي انطوى خطابه على مضمون إلّا أنه كان يفتقر إلى البلاغة[135](أ). وكانت هذه هي الحال أيضًا مع ثعلب الذي لم يتّصف بالبلاغة قطُّ، رغم علمه الجمّ. فقيل: إنّ رسائله لم تختلف كثيرًا عن تلك التي كان يخطُّها العوامّ[136].

كانت «البلاغة» رأسَ لائحة المؤهّلات التي ينبغي أن يتحقّق بها الأديب. وكان «البيان» مصطلحًا استُعمل مرادفًا لـ«البلاغة»، وهو مصطلحٌ ورد ذكره في القرآن ثلاث مرّات: في سُور آل عمران، الآية ١٣٨، والرّحمن، الآية ٤، والقيامة، الآية ١٩(ب). والمصطلح يعني لُغويًا: الشّهادة، أو الرّواية أو الخَبر، أو عرضَ الحقائق، أو محضَ الوضوح. في آية سُورة آل عِمران وكذلك في آية سُورة القيامة، أُشير إلى البيان على أنّه من الله. أمّا في آية سُورة الرّحمن، فإنّ البيان هو علمٌ إلهي علّمه الله للإنسان. في واقع الأمر، يظهر الإنسان في القرآن وقد احتلّ مكانة خاصّة من بين

(أ) قال القِفطي:

«زعم الباهلي صاحب كتاب المعاني أنّ طلبة العلم كانوا إذا أتوا مجلس الأصمعي اشتروا البَعر في سُوق الدُّرّ. وإذا أتوا أبا عُبيدة اشتروا الدُّرّ في سوق البعر، والمعنى أنّ الأصمعي كان حسَن الإنشاد والزّخرفة لرديء الأخبار والأشعار حتى يحسُن عنده القبيحُ، وإنّ الفائدة عنده مع ذلك قليلة، وإنّ أبا عُبيدة كان معه سُوء عبارة، وفوائد كثيرة، والعلوم عنده جمّة». (المترجم)

(ب) يومئ إلى الآيات: ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٨]؛ ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ [القيامة: ١٩]؛ ﴿ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾ [الرحمن: ٤] على التّرتيب كما ورد في المتن أعلاه. (المترجم)

جميع مخلوقات الله. فلم يرفعه الله على سائر المخلوقات على الأرض فحسب؛ بل إنه جعله أسمى من الملائكة، كما يظهر في الآيات التالية:

﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾ [الرحمن: ١-٤] / [١٤٣]
﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٣١ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝٣٢ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ﴾ [البقرة: ٣١-٣٣]؛ ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤].

ناقش فخر الدين الرّازي في كتابه الكبير الذي صنّفه في تفسير القرآن، والمسمّى مفاتيح الغيب(١٣٧)، النُّطق الذي يتّسم بأهمية بالغة. ففي معرض تفسيره لـ سورة طه، استشهد بالآيتين الثانية والثالثة من سورة الرّحمن ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾، مشيرًا إلى أنّ الله لم يستعمل «واو العطف» بين هاتين الآيتين، فلم يقل: خَلَق الإنسان وعلّمه البيانَ. وإنّ الله لو عطف «الخلق» على تعليم البيان، لدلّ بذلك على أنّ البيان مغايرٌ للإنسان، وأنّه يميّز بين الإنسان والبيان. وينهض غياب «واو العطف»، في قوله: «علّمه البيانَ»، دليلًا على «أنّه خَلق الإنسان». واستطرد الرّازي قائلًا:

«خَلَق الإنسان كأنّه إنّما يكون خالقًا للإنسان إذ علّمه البيانَ، وذلك يرجع إلى الكلام المشهور من أنّ ماهية الإنسان هي الحيوان النّاطق. وثانيها: اتّفاق العُقلاء على تعظيم أمر اللّسان، قال زُهير:

لسَان الفَتى نصفٌ ونصفٌ فؤادُه»(١٣٨)(أ).

إنّ القرآنَ، في واقع الأمر، واضحٌ فيما يتعلّق بالمكانة الاستثنائية للإنسان؛ فكلمة «البيان»، لم ترِد فيه إلّا في حقّ الله وحقّ الإنسان الذي علّمه الله إيّاه. والبيان

(أ) قال زُهير بن أبي سُلمى: [الطويل]

لسَانُ الفَتى نصفٌ ونصفٌ فؤادُه ... فلَم يبقَ إلّا صُورة اللّحم والدّم

(المترجم).

ليس من سمات مخلوق آخر سوى الإنسان، بل ولا حتى الملائكة. وهكذا يظهر الإنسان في القرآن أرفع قدرًا من الملائكة، من خلال العلم الذي منحه الله إياه والتكريم الذي أسبغه عليه، وملكة المنطق المبين، والقول البليغ. ومن ثمّ فإنّ الخطاب علامة الإنسان المميّزة له، وتباين درجات الوضوح والبلاغة في خطابه هو ما يحدّد موضعه على مقياس التفوق في هذه الصّفات الإنسانيّة؛ وهي الصّفات الأكثر أهمية فيما يُعزى للإنسان من صفات. وقد سبق أن مرّت بنا نصيحة وزير المأمون التي أسداها أبناءه، قائلًا:

«يا بني تعلّموا النُّطق، فإنّ فضل الإنسان على سائر البهائم به، وكلّما كنتم بالنُّطق أحذق، كنتم بالإنسانية أحقّ»[١٣٩].

كان العرب الأوائل مطبوعون على تعظيم البلاغة، وقد تجذّر هذا التعظيم -دينيًا- مع ظهور الإسلام. لقد استندت أصالة القرآن عند المسلمين، بوصفه كلام الله، إلى معجزة بلاغته التي لا تُبارَى. وقد أشار الرّازي في تفسيره المذكور آنفًا إلى أنّ البيان ليس مجرّد كلام، أو محض نُطق. إنّ النُّطق، في جليّة أمره، مجرّد خطابِ أعطي لكلّ شيء، كما ورد في القرآن: ﴿قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فُصّلت: ٢١][١٤٠]. وفي حين أنطق الله كلّ شيء، جاعلًا جلود الظّالمين / [١٤٤] تشهد عليهم بظلمهم، فإنّه أنعم على الإنسان وحده بالبيان. لقد كان الإنسان وحده هو المعنيّ بالتحدّي ليأتي بسُورَة من مثل سُور القرآن[١٤١]؛ ذاك أنّ الإنسان وحده كان مستطيعًا للبلاغة؛ إذ هكذا جَبَله الله عليها.

وقد سعى المفكّرون المسلمون جاهدين إلى اكتساب البلاغة، لفظًا وكتابة، وذلك من خلال محاكاة لُغة القرآن. وحاول بعضُهم -واعيًا عامدًا- مضاهاتها، بل إن منهم من لم يتورّع عن محاولة أن يبُزَّها بلاغةً. وربما كان من قَبيل المحتّم أن يحاول بعضهم؛ لأنّ التحدّي ظلّ قائمًا، يُغري أكثَرهم جُرأة، بل كان ذلك التحدّي أكبر من أن يُقاوَم؛ ذاك أنّ مفهوم البلاغة الضّارب بجذوره في أعماق نفوس العرب قبل ظهور الإسلام، كان قد تعزّز -أكثر فأكثر- لدى العربي المسلم متأثّرًا ببلاغة القرآن.

ثانيًا: البلاغة وعلمها

تتضح العلاقة الوثيقة بين البلاغة وعلم البلاغة في اصطلاحاتهما المشتركة. واصطلاحات: البلاغة، البيان، الفصاحة، استُعملت أيضًا تسمية لعلم البلاغة، مضافة إلى كلمة «علم»، أو من دون حاجة إليها، فقيل: علم البيان، وعلم البلاغة، وعلم الفصاحة. كما أُشير أيضًا إلى علم البلاغة من خلال مصطلحات: علم الخطابة، وصناعة الخطابة، وكذلك كلمة «الخطابة» بمفردها، والتي أشارت أيضًا إلى «الخطيب» الذي ألقى خُطبة الجُمعة في الجامع الكبير.

وتأتي مصنّفات الفارابي (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) في علم البلاغة، من بين المصنّفات الأولى التي كُتبت في هذا العلم. فقد صنّف شرحًا على **خطابة** أرسطوطاليس، هو شرحه المسمّى **شرح كتاب الخطابة**، ثمّ صنّف فيها خاصّة كتابه المسمّى **الخَطابة في عشرين مجلّدًا**(١٤٢). أمّا معاصره الذي كان يصغره سنًّا، أحمد بن نصر البازيار (ت ٣٥٢هـ/ ٩٦٣م)، فقد صنّف كتابًا في علم البلاغة، وهو المسمّى **تهذيب البلاغة**، إلى جانب مصنّف له في علم اللُّغة، وهو كتابه المسمّى **كتاب اللّسان**، وكلاهما اليوم مفقودٌ(١٤٣).

وثمّ كتابٌ آخر في علم البلاغة، وُضع قبل وقت طويل من ظهور كتاب الفارابي، أعني به كتاب جعفر بن أحمد المَروزي (ت ٢٧٤هـ/ ٨٨٧م)، المسمّى **كتاب البلاغة والخَطابة**(١٤٤)، وهذا الكتاب مفقودٌ أيضًا، بل لا نعرف شيئًا البتّة عن محتواه. وثمّ مصنّفٌ آخر في علم البلاغة، سبق أعمال الفارابي، هو مصنّف الطّاهري عُبَيد الله بن عبد الله بن طاهر (ت ٣٠٠ هـ/ ٩١٣م عن عمر ناهزَ ٨١ عامًا)، وهو كتابه المسمّى **كتاب البراعة والفصاحة**، وهو مفقودٌ أيضًا. وكان عُبَيد الله آخر الرءوس العظام من بني طاهر، الذين أقاموا لهم بلاطًا في بغداد في رَبع حمَل اسمهم، أعني الحريم الطّاهري، وكان لهم الحقُّ في إجارة من يأوي إليهم فيه، فلا يطلُبه طالبٌ إلّا أن يأذنوا له. كان عُبَيد الله أديبًا مترسّلًا -تمامًا كما كان والدُه الذي ذاع صيتُه، بل وجَدُّه من قبلهما- وصنّف كتابًا في تراجم الشُّعراء، وهو كتابه المسمّى كتاب

الإشارة، وكذلك رسالة في السِّياسة المُلوكية. وكانت رسائله إلى معاصره الشّاعر المشهور ابن المعتزّ، قد أضحت موضوعات للتّقليد والمحاكاة بين الأدباء[١٤٥].

/ وربما كانت المصنّفات التي سبقت كتاب **الخطابة** للفارابي بمنزلة مجموعات [١٤٥]
من الخُطب استُخدمت نماذج للتّقليد والمحاكاة ببساطة، أي كُتبًا تطبيقية في فنّ الخطابة، لا كُتبًا في حقل فلسفة الخطابة. من مثل هذه الشّاكلة كان الكتاب الذي ألّفه لاحقًا الأديب البلنسي محمّد بن يحيى التّميمي (ت ٤١٠هـ/ ١٠١٩-١٠٢٠م)؛ إذ يبدو أنّه صنّف كتابًا بعنوان **الخُطب والخُطباء**، وهو مجموعة من الخُطب أُعدّت لاستخدامها نماذج للمحاكاة، مصحوبة بتراجم للخُطباء. وكان التّميمي، الفقيه والمحدّث والخطيب المفوّه، قاضيًا في مدينة بلنسية قبل أن يتركها ليسكُن سَرَقُسطة[١٤٦]. وألّف الطّبيب أبو الفرج ابن الطيّب (ت ٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م)، شرحًا على أرسطوطاليس، بعد قرن تلا عصر الفارابي. وقد شرح ابن الطيّب أعمال أرسطو التّالي ذِكرُها: كتاب الموضوعات المسمّى **طوبيقا** (*Topics*)، وكتاب السُّوفسطائيّات المسمّى **سُوفسطيقا** (*Sophistics*)، وكتاب **الخَطابة** (*Rhetoric*)[١٤٧]. أمّا العالم والأديب عبد اللّطيف البغدادي (ت ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م)، فقد صنّف كتابًا أسماه **قوانين البلاغة**، ولم يصلنا[١٤٨]؛ ونحسب أنّه كان أيضًا في البلاغة التّطبيقية، أي تناول المبادئ الواجب اتّباعُها عند كتابة النّثر الفنّي.

كانت البلاغة موضوع عدد كبير من الأقوال التي أُثِرت عن العرب في الأدبيّات العائدة إلى عصر صدر الإسلام، فقيل إنّه لما سُئل سُراقَة البارقي (ت ٧٩هـ/ ٦٩٨-٦٨٩م): «لِمَ تَتركُ الإطالةَ في محافِل الخَطابة؟ قال: إذا أحَطتَ معناك، وأصبتَ مَغزاكَ، كانَ الفضلُ تكلُّفًا»[١٤٩]. وجواب البارقي إنّما يستدعي إلى الذّهن تعريف جَعفر بن يحيى بن خالد البَرمَكي للبلاغة: «التقرُّب من المعنى البعيد، والدّلالة بالقليل على الكثير»[١٥٠]. وثمّن عبد الحميد [بن يحيى] -الكاتب المشهور لآخِر خلفاء الأمويِّين مروان [بن محمّد]- قيمة الإيجاز بقوله: «خَير الكلام ما كان لَفظه فحلًا ومعناه بكرًا»[١٥١].

ونُسب إلى يونس بن حبيب قوله: «ليس لناقص البيان بهاءٌ ولو حكَّ بأنفه عنان السَّماء»(١٥٢). واستشهد المأمون بقيلة قالها أبوه هارون الرَّشيد -الخليفة المشهور- ونصُّها: «البلاغة: التَّباعد عن الإطالة، والتقرُّب من معنى البُغية، والدِّلالة بالقليل من اللَّفظ على المعنى»(١٥٣). وعرَّفها ابن المعتز على هذا النحو: «البلاغة هي البلوغ إلى المعنى ولم يطل سفر الكلام»(١٥٤). وهناك حديثٌ نبوي يقول: «إنَّ من البيان لسحرًا»(١٥٥). وقال الشَّاعر: [الوافر]

وما شيءٌ أردت به اكتسابًا ... بأجمع للمعيشة من بيان(١٥٦)

وقال الدُّؤلي: «البلاغة سلاطة اللِّسان»(١٥٧). وقال الحسن البصري: «ما فهمته العامَّة ورضيته الخاصَّة»(١٥٨). وقيل إنَّه لمَّا سأل العبَّاس [بن عبد المطَّلب] (ت ٣٢هـ/ ٦٥٣م) النَّبي [ﷺ]: «فيم الجمالُ؟ قال [ﷺ]: في اللِّسان»(١٥٩). وقال ابن المقفَّع محذِّرًا: «إيَّاكَ والتتبُّع لوحشي الكلام طمعًا في نيل البلاغة؛ فذلك العِيُّ(أ) الأكبر»(١٦٠). وسُمع من شيوخ بغداد قولهم: «ما رأينا أفصح من / ابن داود [أبو [١٤٦]
حنيفة الدِّينوري] مطبوعًا، ولا أفصح من نفطويه متكلِّفًا»(١٦١). ونُسب لأحدهم قوله: «أعيا العِيِّ بلاغةٌ بعي. وأقبح اللَّحن لحنٌ بإعراب»(١٦٢).

ثالثًا: البلاغة والنحو

لا يتصوَّر بداهةً وجود بلاغة دونَ إعراب صحيح. وتتَّضح فداحة الأخطاء في الإعراب، بوصفها أقبحَ أنواع اللَّحن، من خلال إحدى الرِّوايات؛ فقد دخل خالد بن صفوان (ت ١٣٥هـ/ ٧٥٢م)(١٦٣) -وكان مشهورًا بالفصاحة- الحمَّام وسبقه إليه رجل وابنُه. وأراد الرَّجل أن يتفاصَح أمام خالد، فتحدَّث إلى ابنه بالعربية الفصيحة، يأمره كيف يغتسل، إلَّا أنَّه لحَن مرَّتين، فرفَع حيث وجبَ الجَرُّ(ب). ثمَّ التَفت -مَزهُوًّا بنفسه ومتصنِّعًا الأسى- إلى خالد قائلًا: «يا ابن صفوانَ، هذا كلامٌ قد ذهب أهلُه». فردَّ خالدٌ قائلًا: «هذا كلامٌ ما خلَق الله له أهلًا»(١٦٤).

(أ) العِي: العَجز عن التَّعبير باللَّفظ بما يفيد المعنى المقصود. (المترجم)

(ب) خاطب ذلك الرَّجل ولَده قائلاً: «ابدأ بيداك وثنِّ برجلاك»، وهو لحنٌ فاحشٌ. وصَوابُه: «ابدأ بيدَيك وثنِّ برجلَيك». (المترجم)

وفي لائحة مطالب مصنِّف الكتاب المشهور المسمّى **المثل السائر**، المتعلّقة بعلم البلاغة، ذكر ضياء الدّين ابن الأثير علم النحو أوّلًا، إعرابًا وصرفًا(١٦٥). وأشار إلى أنّ علاقة الإعراب بالبلاغة في الشّعر والنّثر هي نفسها علاقة حروف الأبجدية بالكتابة. وهذا هو الشّرط الأوّل لمن رام التحدُّث بالعربية؛ «ليأمن معرّة اللّحن»(١٦٦). وفوق ذاك، اعترف ضياء الدّين أنّ الجهل بقواعد الإعراب لا ينتقص من البلاغة في حدّ ذاتها(أ)، بل ويُخ من جهل النحو؛ لأنّ النحو إنّما قوامُه إجماع أهل اللّغة، والتزام الإجماع فريضة(١٦٧).

رابعًا: قوائم البلغاء

كما جرت الحال في الشّعر، أُعدّت قوائم ضمّت أفصح النّاس لسانًا في كتابة الرّسائل. فتحت عنوان «أسماء البلغاء»، سرد مصنِّف كتاب **الفهرست** ثلاثة وأربعين اسمًا. ثمّ أفرد قائمة أخرى ضمّت أفضل عشرة بلغاء(١٦٨). وقد استشهد ياقوت [الحموي] بتلك القائمة الثّانية(١٦٩). والمصطلح الذي استُعمل في هذه القوائم هو «البلَغاء» (مفردها بليغ). وثمّ قوائم أُخر استُعمل فيها اصطلاح «الفصحاء»، وهي لا تتّفق مع القوائم المذكورة آنفًا، بل لا تتّفق حتى فيما بينها، اللهمّ إلّا في اسم واحد(١٧٠).

خامسًا: الارتجال

لعلّ السّمة الأعلى قيمة التي تُعزى للأديب الفصيح هي قدرتُه على الارتجال شعرًا ونثرًا. فقد عُدّ الخليفة الفاطمي المنصور أبو طاهر إسماعيل (خلافته: ٣٣٤-٣٤١هـ/ ٩٤٥-٩٥٢م) خطيبًا بليغًا؛ لأنه كان يُلقي خُطبه / مرتجلًا(١٧١). [١٤٧]
ولقّب إسماعيل بن علي (ت ٣٥٠هـ/ ٩٦١-٩٦٢م) بالخُطَبي؛ لأنه لم يكن له نظيرٌ في الخَطابة ارتجالًا(١٧٢). ودعا ابن المَرزُبان (ت ٣٠٩هـ/ ٩٢١م) ذات يوم الشّاعر

(أ) لم يتحدّث ضياء الدّين ابن الأثير عن أنّ الجهل بالنحو لا ينقص البلاغة، بل قال: إنّه -أي اللّحن- لا ينقص من الفهم في مواضع عيّنها. وضرب أمثلة عليها. (المترجم)

الملقب بالناشئ الأكبر (ت ٢٩٣هـ/ ٩٠٦م)، والشاعر واللغوي أحمد ابن أبي طاهر وآخرين، واستدعى مغنّية للترفيه عن ضيفه. فلمّا رآها النّاشئ التمس ورقة وكتب فيها أبياتًا أربعة، تغنّى فيها بجمال المغنّية. وأخذت الأبيات بلُبّ الجماعة، وعلى رأسهم ابن أبي طاهر، الذي اعترف لزميله بـ الألمعيّة (Tour de force)، بل إنه باح لأصحابه بأنّه يحسد صاحبه، حتى إنّه أبى صُحبتهم والبقاء معهم(١٦٣)(أ).

ووجد الوزير ابن هُبيرة، عندما أهديت إليه دواة مصنوعة من البلّور المرصّع بالمرجان، أنّه يحسُن لجُلسائه من الشُّعراء أن يقولوا فيها شعرًا. فأنشد أوّلهم -ولم تُسمّه تلك الرّواية- بيتي شعر في مدح صانع الدّواة. وعندما علّق الشّاعر الملقّب حَيْص بَيْص أنّه لم يقُل شيئًا في الدّواة نفسها، فتحدّاه الوزير أن يأتي بما هو أفضل ممّا قيل، فأنشد الشّاعر بيتين شبّه فيهما البلّور الأبيضَ الشفّاف والمرجان الأحمر القاني في الدّواة، بأيام السّلم والحرب(١٦٤)(ب).

(أ) قال ابن الجوزي:

«حدّثني محمّد بن خلف بن المرزُبان، قال: اجتمع عندي أحمد ابن أبي طاهر، والنّاشئ ابن محمّد، وآخر، فدعوت لهم مغنّية، فأخذ النّاشئ رُقعة، فكتب فيها: [المتقارب]

فديتُك لو أنّهم أنصفوك لردّوا النّواظر عن ناظريكِ
تردّين أعيننا عن سواكِ وهل تنظر العين إلّا إليكِ
وهم جعلوك رقيبًا علينا فمَن ذا يكون رقيبًا عليكِ
ألم يقرءوا ويحهم ما يرو نَ من وحي حُسنك في وجنتيكِ

قال: فشُغفنا بالأبيات، فقال ابن أبي طاهر: «أحسنت والله وأجملت، قد والله حسدتُك على هذه الأبيات، والله لا جلستُ». وقام فخرج». (المترجم)

(ب) قال الشّاعر الأوّل: [الطويل]

أُلين لداود الحديد كرامة يُقدّره في السّرد كيف يريدُ
ولانَ لك البلّور وهي حجارة ومعطفه صعب المرام شديد

فردّ الحَيْصَ بَيْص قائلًا: [البسيط]

صيغت دواتُك من يومَيك فاشتبها على الأنام ببلّور ومرجان
فيوم سلمك مبيضٌ بفيض ندى ويوم حربك قانٍ بالدّم القاني

(المترجم)

وكان أبو القاسم الإسكافي رأسَ المترسّلين في عصره، وكان صاحب ديوان الأمير الشاماني الحميد (حكمه: ٣٣١-٣٤٣هـ/ ٩٤٣-٩٥٤م)[أ]. وذات يوم أمره الأمير بكتابة رسالة ديلوماسية، قبل أن يُغادر في رحلة للصّيد. فنسي الإسكافي أمر الرّسالة، وأسرف في شُرب الخَمر بقية يومه. واتّفق أن رجع الأمير فطلب منه الرّسالة التي كان قد أمره بكتابتها. فجلس الإسكافي -وكانت الخَمر لم تزل تلعب برأسه- على مسافة من الأمير بحيث لا يراه، وأخذ يقرأ من ورقة بيضاء، رسالة طويلة بليغة، فارتضاها الأمير. فذهب الإسكافي إلى المنزل، وأملى تلك الرّسالة على نفسه، ثمّ ختَمها، وبعَث بها إلى وجهتها[١٧٥].

(أ) يعني الأمير الشاماني نوح بن نصر بن أحمد الملقّب بـ«الحَميد». (المترجم)



/ أولًا: المصطلحات [٢٢٨]

طالما ذُكِر الخطيب والشَّاعر معًا بين العرب الأوائل؛ إذ تشاركا الوظيفة نفسها: أعني وظيفة المتحدِّثين عن قبيلتهم بلسان فصيح. إلَّا أنَّهما اختلفا في خطابهما من حيث الشَّكل: فأحدُهما استخدَم القالب الشِّعري، وأمَّا الآخر فقد استخدم النَّثر المَسجوع غالبًا. وارتبط الخطيب بالقُصَّاص وأصحاب الأخبار والآثار. وتمثَّلت وظيفة الخطيب والشَّاعر في المبارَزة الفكرية مع نظرائهم من القبائل المناوئة، فأشاد الخطيب بفضائل قبيلته وحَميد فِعالها، وحَطَّ في الوقت نفسه من شأن الأعداء وكشف عَوراتهم وأبدَى معايبَهم. وكان ينبغي على الخطيب أن يكون متمكِّنًا من الخَطابة بلغةٍ جَزلةٍ، ولسان فصيح مبين. والأهمُّ من ذلك، كان عليه أن يكون متحلِّيًا بحِلية البلاغة. وهذه هي الطَّريقة التي تُمكِّنه من قهر خَصمِه والنَّيل منه[٢٦]. وظلَّت العَلاقة الوثقَى التي ربطت بين الشَّاعر والخطيب في الجاهلية -بوصفهما الممثِّلَين الرَّئيسَين للعربية الفصيحة- قائمة طيلة الحقبة الإسلامية محلِّ الدِّراسة. وفي الواقع، كانا الممثِّلَين الرئيسَين للشَّكلَين الأدبيَّين الفنِّيَّين اللَّذين ترعرعا في تلك الحقبة. وثمَّة مصطلحان رئيسان استُعملا للخُطب في الإسلام الكلاسيكي:

١) خُطبة الجمعة، حيث ألقاها الخَطيب من فوق المنبر يوم الجمعة.

٢) الوعظ، وهي خُطبة ألقاها الواعظ من فوق كُرسي أو في مجلس، في منشأة تعليمية أو في أي مكان آخر. وسأُعالج خُطبة الوعظ في قسم آخر

من هذا الكتاب[١٧٧]؛ لذا سأقصر حديثي هنا عن الخُطبة، ومكانتها من الحركة الأدبية.

عالج أرنت جان فِنسنك (A. J. Wensinck) الخُطبة بوصفها خُطبة أو كلمة ألقاها الخطيب، حيث كانت شرطًا في الشعائر الإسلامية، أي في صلاة الجُمعة، والعيدين -الفطر والأضحى- وغيرهما من المناسبات[١٧٨]. وبعد أن فرغ فِنسنك من معالجة الخُطبة في الشعائر الإسلامية، دعا إلى دراسة تاريخ الخُطبة والخطابة من المنابر، مع إسداء بعض النصائح ذات الطّبيعة الببليوغرافية[١٧٩]. إنّ هذه الدّراسات لم تُجر بعد، ولغرضنا هنا، / سنكتفي بالإشارة إلى الخُطبة ومكانتها من فنون الأدب والحياة [١٤٩] الأدبية.

ثانيًا: الموضوعات التي تناولتها الخطبة

كرّس المؤلّف والشّاعر القُرطبي ابن عبد ربّه ثلاثة أجزاء رئيسة من كتابه المسمّى **العِقد الفَريد** للخُطب، سواء في الجاهلية أو الإسلام. ونظرًا لأنّ هذا العمل الضّخم بمنزلة موسوعة في فنون الأدب وما تعلّق بها؛ انقسم إلى خمسة وعشرين كتابًا، وسيغدو من المفيد هنا استعراض عناوين هذه الكُتب مترجمةً إلى الإنجليزية(أ):

١) اللُّؤلؤة في السُّلطان.

٢) الفريدة في الحروب.

٣) الزَّبرجَدة في الأجواد والأصفاد.

٤) الجُمانَة في الوُفود.

٥) المَرجانة في مخاطَبات الملوك.

٦) الياقوتة في العلم والأدب.

٧) الجَوهرة في الأمثال.

(أ) ذكر مقدسي عناوين فصول كتاب العِقد الفَريد لابن عبد ربّه بالعربية (بالحرف اللاتيني) مصحوبة بترجمة إنجليزية. وحذفت التّرجمة الإنجليزية هنا؛ لانعدام أهميّتها للقارئ العربي. (المترجم)

٨) الزُمرُدة في المواعظ والزُهد.

٩) الدُرّة في التعازي والمراثي.

١٠) اليتيمة في النسب وفضائل العرب.

١١) العسجدة في كلام العرب.

١٢) المجنّبة في الأجوبة.

١٣) الواسطة في الخُطب.

١٤) المجنّبة الثّانية في التّوقيعات والفصول والصُّدور وأخبار الكتَبة.

١٥) العَسجَدة الثّانية في الخلفاء وتواريخهم وأيّامهم.

١٦) اليتيمَة الثّانية في أخبار زياد والحَجّاج والطّالبيّين والبَرامِكة.

١٧) الدُرّة الثّانية في أيّام العرب ووقائعِهم.

١٨) الزُمرُدة الثّانية في فضائل الشّعر ومقاطِعه ومخارِجه.

١٩) الجوهرة الثّانية في القَريض والشّعر والإعلال والقوافي.

/ ٢٠) الياقوتة الثّانية في علم الألحان واختلاف النّاس. [١٥٠]

٢١) المَرجانة الثّانية في النّساء وصفاتهنّ.

٢٢) الجُمانَة الثّانية في المتنبّئين والمَمرورين[أ] والبخلاء والطُّفيليّين.

٢٣) الزَّبَرجَدة الثّانية في بيان طبائع الإنسان وسائر الحيوان وفضائل البلدان.

٢٤) الفريدة الثّانية في الطّعام والشّراب.

٢٥) اللُّؤلؤة الثّانية في اللُّطف والهدايا والفُكاهات والمُلَح[١٨٠].

(أ) المَمرور: الذي غلبت عليه المِرّة، أي قوّة الخَلق وشدّته، وفي الحديث: «لا تحلُّ الصّدَقة لغني ولا لِذي مِرّة سَوي». (المترجم)

والكتاب الثامن هو الذي وُضع خصيصًا للخطب، وهو المسمّى «الزُّمرُّدة في المواعظ والزهد». ولكن ثمّة أجزاء أخرى من العقد الفريد تتعلّق بالخُطبة، منها على سبيل المثال: الكتاب الخامس في مخاطبات الملوك. والكتاب التاسع في التعازي والمراثي. والكتاب الحادي عشر في كلام العرب، والكتاب الثاني عشر في الأجوبة.

والديوان الأوّل -ولعلّه الأهمّ- من الخُطب المعروفة لنا، هو ديوان خُطب ابن نُباتة الفارقي (ت ٣٧٤هـ/ ٩٨٤-٩٨٥م). جمعها ورتّبها ابنه أبو طاهر محمّد (ت نحو ٣٩٠هـ/ ٩٩٩م) وحفيده أبو الفرج أوّلًا، وأضاف كلاهما بعضًا من خُطبه إلى خُطب ابن نُباتة. ثمّ جُمعت تارة أخرى نحو عام (٦٢٩هـ/ ١٢٢٣م)، وقد طُبعت هذه الخُطب عدّة مرّات(١).

كان ابن نُباتة خطيبًا في بلاط الأمير الحَمْداني سيف الدّولة، وكان معاصرًا لشاعر الأمير [أبي الطيّب] المتنبّي الذي طبقت شهرتُه الآفاق، وقيل: إن ابن نُباتة قرأ عليه بعض ديوانه. ويمكن تقسيم خُطبه إلى:

١) خطب دينية

أ) في حمد الله والصّلاة على نبيّه [ﷺ].

ب) وعظ في تقوى الله واليوم الآخر، والتزام الدِّين والخُلق القويم، والحثّ على الجهاد ضد العدوّ.

ج) التماس العون من الله والبركة، وتُختم بآية من القرآن.

٢) خطب أُلقيت في مناسبات سياسية

برع ابن نُباتة في خُطبه السّياسية خاصة، وحثّ الأمة على مؤازرة الأمير الحَمْداني

---

(١) نُشر ديوان خُطب ابن نُباتة بشرح طاهر الجزائري (بيروت: مطبعة جريدة الإقبال، ١٣١١هـ/ ١٨٩٢م)، ونُشر بالهند في طبعة حجرية، (١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦). وظهرت منها نشرة بسنغافورة غير مؤرّخة. ونُشرت بالقاهرة عدة مرات: أقدمها نشرة (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م)؛ ثمّ نشرة (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٥٨هـ/ ١٨٩٠م)؛ ثمّ نشرة (القاهرة: مطبعة الرّشيدي، ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م)؛ ثمّ نشرة (القاهرة: المطبعة العلمية، ١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م). وبيروت ١٩٨٥؛ وبتحقيق ياسر محمّد خير المقدات مجلّة الوعي الإسلامي الكويتية، ٢٠١٢. (المترجم)

في حربه ضدّ الرُّوم. وتحتوي خُطبه على إشارات إلى الحوادث المعاصرة، وهي قيِّمة للمؤرِّخ[١٨١]. وإلى جانب الخُطب التي حثّت النّاس على الجهاد / ضدّ الرُّوم [١٥١]
التي برَع فيها، ألّف ابن نُباتة الخُطب في موضوعات النّكاح والموت واليوم الآخر، وكذلك في الأعياد[١٨٢].

وضمَّن ابن النّديم في عام (٣٧٧هـ/ ٩٨٧-٩٨٨م) كتابه **الفهرست** لائحة بالموضوعات التي عولجَت في الكتب التي صُنّفت في الخطابة، على النحو التالي: في العوامّ، الفُتوح، الهزائم، السّلامة، الطّاعة، الشّرائع، الشُّكر، الولايات، العهود، المَشورة، العَصبية، المطر، الرَّجفة، البَيعة، في الصُّلح، الشّتم، الحوائج، الرِّضا، المودّة، المعاتَبات، الاعتِذار، الوثائق، التّهاني، الهدايا، القضاء، التّعازي، الجهاد، الموسِم (يعني الحجّ)، العيادة، الأهواء، جَوابات الفتوح[١٨٣].

وألقيت الخطب أيضًا في المناسَبات السّياسية الرّسمية، وبمناسبة تعيين القضاة، والتّعيينات الأكاديمية لرُؤساء كليّات المدارس وغيرها من مؤسّسات التّعليم[١٨٤].

وذكر القَلقَشندي أنّ الخَطابة كانت إحدى أكثر الحاجات إلحاحًا على الكاتب، والسّبب في ذلك هو كونها واحدة من مستودَعات «سِرّ البلاغة» و«جَوامع الكَلم»[أ]. واستطرد قائلًا: إنّ العرب استَخدموا الخُطب في احتفالاتهم، وكذلك فعل الخلفاء والأمراء على منابرهم. وبالخَطابة تميّز الكلام، وبها خوطِبَ الخاصُّ والعامُّ. ثمّ استَشهد القَلقَشندي بمقولة لـ[أبي هلال] العسكري عن العَلاقة بين الخُطبة والترسُّل[١٨٥]. والمقطع التّالي الذي نسوقُه مأخوذٌ حَرفيًا مباشرة من مصنَّف العسكري، الذي يختلف عن مصنَّف القَلقَشندي من حيث طولُه:

> «والرَّسائل والخُطَب متشاكِلتان في أنّهما كلامٌ لا يلحَقُه وزنٌ ولا تقفيَة، وقد يتشاكلان أيضًا من جهة الألفاظ والفواصل، فألفاظ الخُطَب تُشبه ألفاظ الكُتّاب في السُّهولة والعُذوبة. وكذلك فواصل الخُطَب مثل فواصل الرّسائل. والفَرق بينهما أنّ الخُطبة يُشافَه بها، بخلاف الرّسالة، والرّسالة تُجعَل خُطبة، والخُطبة تُجعَل رسالة في أيسَر كُلفة. ولا يتهيّأ مثل ذلك في

(أ) كذا أثبتَها مقدسي، لكن عبارة القَلقَشندي في صُبح الأعشى: «ومجامع الحِكم». (المترجم)

الشِّعر من سُرعة قلبه وإحالته إلى الرَّسائل إلَّا بكُلفة. وكذلك الرِّسالة والخُطبة لا يُجعلان شعرًا إلَّا بمشقَّة»[١٨٦].

كان الشِّعر مع ذلك أحد المصادر المادِّية الثَّلاثة الرَّئيسة، إلى جانب القرآن والحديث، التي استخدمها ضياء الدِّين ابن الأثير في مصنَّفه المشهور، الذي وضعه لإرشاد المبتدئينَ في الشِّعر والنَّثر[١٨٧].

ومضى العسكري في حديثه -المتعلِّق بالرَّسائل والخُطب- قائلًا:

«وممَّا يُعرف أيضًا من الخَطابة والكتابة أنَّهما مختصَّتان بأمر الدِّين والسُّلطان، وعليهما مدار الدَّار، / وليس للشِّعر بهما اختصاصٌ. أمَّا الكتابة فعليها مدار السُّلطان. [١٥٢]

والخطابة لها الحظُّ الأوفر من أمر الدِّين؛ لأنَّ الخُطبة شطر الصَّلاة -التي هي عِماد الدِّين- في الأعياد والجُمعات والجماعات، وتشتمل على ذِكر المواعظ التي يجب أن يتعهَّد بها الإمام رعيَّته؛ لئلَّا تدرُس من قُلوبهم آثار ما أنزلَ الله -عزَّ وجلَّ- من ذلك في كتابه، إلى غير ذلك من منافع الخُطب»[١٨٨].

ثالثًا: قوائم مشاهير الخطباء

استبَقت لائحة قدَّمها ابن النَّديم في الفِهرست -وهي اللائحة المسمَّاة «أسماء الخُطباء» (وقوامها واحدٌ وعشرون اسمًا)- لائحتَيه «أسماء البلَغاء» (وقوامها ثلاثة وأربعون اسمًا)، وتلك المسمَّاة «بلَغاء النَّاس عشَرة» المذكورتَين آنفًا[١٨٩](أ). وصنَّف أحمد الأصفهاني (وهو من أهل القرن الرَّابع الهجري/ العاشر الميلادي) كتابَين في التَّراجم، أحدهما عن البلَغاء، والآخَر عن الخُطباء، وقيلَ: إنَّه كان أوَّل من فعل ذلك، أو بعبارة أخرى: «لم يُسبَق إليهما»[١٩٠]. وهذا يعني أنَّه لم يكن جميع الخُطباء من أهل البلاغة، ومن ثمَّ لم يكن كلُّ الخُطباء الذين عُيِّنوا في المساجد قادرين على تأليف خُطبة جديدة كل جُمعة، ولم يكن بمستطاع كلِّ خطيب أن يؤلِّف خطبة أصيلة

(أ) انظر ما تقدَّم، ص ٣٣٧. (المترجم)

متى مست حاجته إليها، وذلك هو ما يفسّر غنى أدبيات التراجم بالخُطب البليغة، وبأخبار أولئك الذين لم يكرّروا خُطبة كانوا قد ألقوها سابقًا قطُّ، بل جادت قرائحهم بالخُطبة تلو الخُطبة في كلّ مناسبة جديدة، بل إنّ بعضًا منهم ألقى خُطبه مرتجلًا. ولهذا السبب جُمعت الخُطب المشهورة في سلكٍ واحد لاستخدام الخُطباء المفتقرين إلى تلك الملكات، فألقوها كما هي حرفيًّا، أو أعادوا صياغتها، أو استلهموا منها أفكارًا لخُطبهم.



الفصل الخامس
فن الترسُّل

/ أولًا: المصطلحات

تُستمَد المصطلحات المستعمَلة فيما يتعلّق بكتابة الرّسائل من ثلاثة جذور أساسية: «ر.س.ل» – «ن.ش.أ» – «ك.ت.ب». وعيّنت كلمات: «ترسُّل» – «ترسيل» – «كتابة» – «إنشاء» فنَّ كتابة الرّسائل. وكانت كلمتا: «الرّسالة» – «الكِتاب» تعنيان ذلك المكتوب المرسَل. كما عَنَت كلمة «رسالة» أيضًا كلتا الرّسالتين الشّفهية أو المكتوبة، المرسَلة من أحدهم لآخر. كما كانت تعني أيضًا المهمّة أو السّفارة. وحامل الرّسالة هو الرّسول أو السّفير. وبالإضافة إلى معنى «الرّسالة»، كانت لفظة «كتاب»: تعني كتابًا مؤلّفًا، كما كانت تعني رسالة مرسَلة لأحدهم. والفعلان: «راسَلَ» – «كاتَبَ» يعنيان خاطَب غيره كتابةً؛ وصيغة المصدر منهما: «مراسَلة» و«مكاتَبة». فإذا ورَد الفعل «كَتَبَ» متبوعًا بحرف الجرّ «عن»، فذلك يعني كتابة شخص رسالة نيابة عن صاحبها أو باسمه. وكان المقصود أيضًا هو الكاتب الذي ألّف الرّسالة ليضع من كُتبت تلك الرّسالة باسمِه خَتمَه وتوقيعَه عليها. وبوصفه كاتبًا كان عليه أن يكتب الرّسالة لتوقيع الخليفة أو السّلطان أو الأمير أو رئيس ديوان المكاتَبات.

أمّا الفعل: «أنشأ»، ومصدره «إنشاء»، فيعني: أن يؤلّف، أن يُنقّح، أن يُسوّد رسالة. و«النّاشىء» – «المُنشِىء» – «المترسّل»: ألفاظٌ حدّدت شخصَ مؤلّف الرّسالة، أو المترسّل.

انقسمت الرّسائل -مثلها في ذلك مثل الوثائق الأخرى- إلى ثلاثة أجزاء رئيسة:

١) الفواتح (البروتوكول الافتتاحي).

٢) اللّواحق (متن الرّسالة).

٣) الخواتم (البروتوكول الختامي).

١) أطلق على البروتوكول الافتتاحي افتتاح المكاتبة، وتكوّنت الفواتح من: البسملة، الحَمدَلة، التشهُّد، والسّلولة (أو التّسلية)، والسّلامة، والبعدية (أي قول الكاتب: أمّا بعد). وكان عنوان الرّسالة يعدُّ كذلك جزءًا من الفواتح، كقولهم -على سبيل المثال-: من فُلان إلى فُلان، أو إلى فُلان من فُلان.

٢) كان الاصطلاح الرّئيس للنصّ هو «المتن»، وقد يعبّر عنه بقولهم: «ما بين السّلامين»؛ وذاك أنّ الرّسائل بدأت عادة بالسّلام، وانتهت بالسّلام.

٣) تألّف البروتوكول الخِتامي، أو الخواتِم، من الاستثناء (أي قول الكاتب: «إن شاء الله تعالى»)، والتّأريخ، والعلامة، أي توقيع صاحب الوثيقة. وعُدّت «الحمدلةَ والسّلولة والحَسبَلة» عباراتِ خِتام دينيةً.

وُجِدَت هذه الأقسام الثّلاثة الرّئيسة -التي نلحَظها في الوثائق العربية- نفسها في الوثائق اللّاتينية في القرون الوسطى لاحقًا، ولا سيّما في الأقسام الثّلاثة من الرّسالة كما قدّمها بونكومبانيو (Boncompagno)[(١٩١)(أ)].

[١٥٤] كانت البلاغة هي الهدف الأوحد، والأكثر أهمية للمترسّل / والخطيب معًا. ويظهَر هذا بوضوح في كتاب **الفِهرست** لابن النّديم؛ إذ عالجت المقالة الثّالثة من

(أ) بونكومبانيو السّينّاوي (Boncompagno de Signa) (ت نحو عام ١٢٤٠م): عالمٌ إيطالي ومشرِّعٌ ومؤرِّخ وفيلسوف. ولد في سينا (Signa)، بالقُرب من فلورنسا (Florence)، وعُيِّن أستاذًا للبلاغة في جامعة بولونيا (University of Bologna) ثمّ في جامعة بادوا (University of Padua). وكان أحد أوائل المؤلّفين الأوروبيّين الذين صنّفوا بالعاميّة. وسيتناوله مقدسي بالتّفصيل في الباب السّابع من هذا الكتاب. (المترجم)

هذا المصنّف السّيري-الببليوغرافي (Bio-bibliography)، الذي وُضع نحو عام (٣٧٧هـ/ ٩٨٧م)، إلى جانب موضوعات أخرى، شأن المترسّلين والخُطباء. ووصف المؤلّف تلك المقالة بأنها متعلّقة بالملوك والكُتّاب والخُطباء والمترسّلين وعُمّال الخراج وأصحاب الدّواوين.

وانقسم المترسّلون إلى أولئك الذين نُشرت رسائلهم على شكل نماذج تُحتذى، وهم تسعة وأربعون اسمًا، وأولئك المترسّلين الذين ذكر الكُتّاب المتأخّرون رسائلهم واختلفت أقدارُهم من حيث الشُّهرة، وقوائمُهم اثنا عشر اسمًا. وما أن فرغ ابن النّديم من ذلك حتى أعقبه بذكر ثلاث قوائم للخُطباء والبلغاء، وهي القوائم التي عرضنا لها آنفًا؛ ثمّ عرض أخيرًا قائمة من ثلاثة أسماء هم الذين عُرفوا بالبلاغة منذ الصِّبا[١٩٢]. ومن الجَلي تمامًا أنّ التفوُّق في ميدان البلاغة لم يقتصر على الخُطباء، بل نافسهم في ذلك المترسّلون أيضًا.

وثمّة سلسلة طويلة من الكُتّاب المترسّلين تبدأ من أوائل القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي وتستمرّ دون انقطاع خلال القرون الوسطى. وعلى الرّغم من أنّ كتابة الرّسائل في الإسلام قد بدأت بالنّبي [ﷺ] مرورًا بصَحبه وتابعيهم[١٩٣]، فقد بدأت كتابة الرّسائل بوصفها شكلًا من أشكال الفنّ على يد عبد الحميد بن يحيى، وكان كاتبًا لـ مروان [بن محمّد]، آخر خلفاء بني أميّة. ثمّ بلَغ فنُّ الترسُّل ذُروة تطوُّره في القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، حيث قيل: «فُتحت الرّسائل بعبد الحميد، وخُتمت بابن العَميد»[١٩٤]، أي من القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي إلى القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي.

وتُظهر لنا الرّسائل التي وصَلتنا من جُملة رسائل عبد الحميد أنّها مستوحاة من التّقاليد اليونانية والفارسية المتّبعة في الدّيوان الأموي[١٩٥]. ثمّ خُتم فنُّ الترسُّل بـ ابن العَميد، بمعنى أنه وصَل إلى ذُروة مَجدِه في ذلك القرن على يد هذا المترسّل الجليل. وقد اشتمل المترسّلون على الكُتّاب من أصحاب الدّواوين. وكانوا أيضًا وزراء للخلفاء والسّلاطين، وكان الوزراء وأصحاب الدواوين صفوة الكُتّاب.

ولم نبتغ من لائحة المترسّلين الواردة في ملاحق هذا الكتاب حصر المترسّلين وعدّهم عدًّا؛ فإنّنا - إن نحن سعينا إلى ذاك - ربما كنّا بحاجة إلى مجلّد مستقلّ لمجرّد سرد أسمائهم. بل كان الغرض منها هو الوقوف على استمرارية الصّنعة، واطّراد إنتاج المتون ومجموعات الرّسائل، التي كانت بمنزلة نماذج يحتذى مثالُها في الدّيوان، وكانت متاحة لاستخدام الكُتّاب من ذوي المواهب المحدودة من الرُّتب الأدنى والمبتدئين الذين اكتسبوا صنعتهم من خلال التدريب في الدّيوان في أثناء العمل.

ثانيًا: المتون المصنَّفة في أدب الكُتَّاب

وفيرة هي الكُتب التي صُنِّفت في صَنعة الكتابة، أعني أدب الكاتب، في أدبيّات الأدب. وقد جاءت تحت عناوين مختلفة، وهكذا أيضًا كانت مجموعات الرّسائل. وأكثر تلك المصنَّفات شهرة هو كتاب **أدب الكاتب** لابن قُتيبة، وشروحه، ولا سيّما: شَرح أبي بكر الأنباري، وشَرح الزّجّاجي، وشَرح الأندلسي [ابن السِّيد] البَطَليوسي (ت ٥٢١هـ/ ١١٢٧م)، وشرح الجَواليقي. وقد صنّف الفيلسوف الكِندي (ت نحو [١٥٥] ١٩٠هـ/ ٨٠٥م) **رسالة في رَسم رقاع الخليفة / والوزير**[١٩٦]. كما صنَّف كلٌّ من: قُدامةَ بن جَعفر (ت ٣٣٧هـ/ ٩٤٨م) والفارابي كتابَين في: **صَنعة الكاتب**، و**صناعة الكتابة**[١٩٧].

وصنَّف مؤلّفون آخرون مثل هذه الكُتب الموجّهة لتدريب الكُتّاب، ومن بينهم: ابن دُرَيد (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م)، وأبو بكر الأنباري، والصُّولي، وأبو جَعفر النّحّاس (ت ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م)، و[صلاح الدّين] ابن أيبك الصَّفَدي (ت ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م). وقد فُقِد بعض تلك المصنَّفات، وبعضُها الآخر ما يزال مخطوطًا، ووجَد بعضها طريقَه إلى النَّشر بالفعل. ومن بين تلك المصنَّفات المنشورة كتاب ضياء الدّين ابن الأثير المسمّى **المثَل السَّائر في أدب الكاتب والشَّاعر**، وهو المصنَّف الأكثر شمولية في تناول هذا الموضوع، إضافة إلى تبنّيه لصَنعة الشَّاعر أيضًا، وهو مصنَّفٌ جديرٌ بالشُّهرة التي حازَها، وهو أيضًا الكتاب الذي لا نفتأ نُشير إليه بين الفَينة والأخرى على مدار هذه الصَّفحات[١٩٨]. وقبل ظهور هذا الكتاب بقرون، وضَع ثابت بن قُرّة[أ]

(أ) نسب ابن أبي أُصَيبِعة هذه الرّسالة إلى سنان بن ثابت، وليس إلى والده ثابت بن قُرّة. (المترجم)

رسالة في الفرق بين المترسّل والشّاعر، وهي مفقودة لم تصلنا، بيد أنّ المرزوقي تناول هذا الموضوع بأخرة[١٩٩].

ثالثًا: المترسلون ورسائلهم المجموعة

كُتِبت متون في فنّ الترسُّل، كما جُمِعَت رسائل المترسِّلين النّموذجية منذ القرون الوسطى حتى العصر الحديث. وعلى الرّغم من أنّ هذه المجموعات من الرسائل التي نعرض لها هنا أُخِذَت على نحو عشوائي في أثناء قراءتنا للمصادر، فإنّها تقف بنا على الأصول المبكّرة لفنّ الترسُّل وتطوُّره المستمرّ حتى القرن السّابع الهجري/ الثّالث عشَرَ الميلادي، أي قُبيل بُزوغ فجر النّزعة الإنسانيّة في عصر النهضة الإيطالية مباشَرة، وهو موضوع الباب السّابع من هذا الكتاب.

وتتوفّر مجموعات الرّسائل النّموذجية أكثر من متون الكُتّاب التي فُقِد أكثرها، أو ما تزال مخطوطَة. وقد شرَع أولئك الكُتّاب في جمعها في وقت مبكر إلى حدٍّ ما. ومن بين أوائل تلك المجموعات النّموذجية من الرّسائل المعروفة، مجموعة رسائل أبي مروان غَيلان الذي عاش بين القرنَين الأوّل والثّاني الهجريَّين/ السّابع والثّامن الميلاديَّين، ووقَعت في ألفَي ورَقة[٢٠٠]. ولا يذهبُ سزگين مذهبَ بروكلمان[٢٠١] الذي رأى أنّ رسائلَ غَيلان إنّما هي استمرارٌ لرسائل عبد الحميد بن يحيى، وذلك لأسباب زمنية؛ فقد كان غَيلان أسَنَّ من عبد الحميد[٢٠٢]، وتجدر الإشارة إلى أنّ غَيلان قد ذُكر أيضًا بين كُتّاب المَقام، والذي تطوّر فيما بعد ليُصبح خُطبة الوعظ المدرسيّة للفقيه-الأديب (وسنُعالج هذا التطور في ثنايا فُصول هذا الباب).

ومن بين جُملة رسائل عبد الحميد وصلَتنا ستُّ رسائل، إلى جانب بعض الرّسائل الدّيوانية وبعض الرّسائل الخاصّة. وقد نُشرَت رسالتُه المشهورة المسمّاة رسالة إلى الكُتّاب[٢٠٣]، وتناول فيها المسئوليّات المَنوطة بالكاتب ومنزلته. ويعدُّ عبد الحميد واضع أسُس أسلوب الرّسالة، وأوّل من أطال في الرّسائل، وأدخل البلاغة عنصرًا من عناصر فنّ الترسُّل[٢٠٤].

[١٥٦] /ويوسع المرء أن يجد من بين أعلام المترسّلين المعروفين بلاغتهم: الكُتّاب ورجال الدولة والحُكّام والقُوّاد والشُّعراء والأمراء. وأوّل الناس ذكرًا - في الفصل الذي عقده ابن النديم للخُطباء والمترسّلين - في كتابه **الفهرست** هو إبراهيم ابن المهدي (ت ٢٢٤هـ/ ٨٣٩م)، وهو الأمير العباسي، ابن الخليفة المهدي (خلافته: ١٥٨-١٦٩هـ/ ٧٧٥-٧٨٥م). وكان مترسّلًا فصيحًا وشاعرًا وموسيقيًا، كما صنّف الكُتُب في الأدب والطبّ والطّبخ والغناء. وبويع بالخلافة لفترة وجيزة (خلافته: ٢٠١-٢٠٣هـ/ ٨١٧-٨١٩م) معارضًا المأمون، إلّا أنّه لم يكن أهلًا للسّياسة[٢٠٥]. وثمّ أميرٌ عباسي آخر، وهو ابن الشّاعر والأديب المشهور ابن المعتزّ[أ]، صنّف عددًا من الكُتب، وخلّف مجموعة من الرّسائل الخاصّة في الشّعر، وهي مجموعته المسمّاة **مكاتبات الإخوان بالشّعر**[٢٠٦]. ومن بين هؤلاء المترسّلين الذين تبادلوا الرّسائل مع ابن المعتزّ كان عُبيد الله بن عبد الله بن طاهر آخر ذُرّية بني طاهر، الذي عرضنا لذكر مجموعة رسائله ومصنّفه في السّياسة المُلوكية من قبل[ب]. ومن الأعمال الأدبية الأخرى كتابه المسمّى **البراعة والفصاحة**. وكان عالمًا متفنّنًا، وشاعرًا ذا أسلوب مميّز، ومنظّرًا وملحّنًا للموسيقى[٢٠٧].

وكان أبو دُلَف القاسم بن عيسى [العِجلي] (ت نحو ٢٢٦هـ/ ٨٤١م)، رأس سُلالة أخرى من الولاة الحُكّام، وهم بنو دُلَف. وكان أبو دُلَف من جملة قُوّاد المأمون ثمّ المعتصِم من بعده، وكان شاعرًا وموسيقيًا، وصنّف كُتبًا في السّلاح والسّياسة، وفي العناية بالصُّقور والصّيد. كما كان معلّمًا وراعيًا للأدباء والشُّعراء. وكان سخيّ اليد إلى حدّ السّفه، فركبه الدَّين. وذُكر في **الفِهرست** من جُملة الأمراء في المقالة التي تناولت البلاغة والترسُّل والخَطابة[٢٠٨]. وكانت هناك أيضًا أُسرٌ علمية، مثل آل المدبّر: أحمد ومحمّد وإبراهيم بنو المدبّر، وهم جميعًا من أهل القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي، وآخرهم ذِكرًا هو صاحب

(أ) المعتزّ هنا هو عبد الله ابن المعتزّ الذي بويع بالخلافة ليوم واحد، ثمّ اغتاله أنصار المقتدر سنة (٢٩٦هـ/ ٩٠٨م). (المترجم)

(ب) انظر ما تقدّم ص ٣٣٤-٣٣٥. (المترجم)

الرِّسالة العذراء(٢٠٩)، وهي مطبوعة متداولة بين أيدي النّاس. وذكر ابن النّديم أنّ الإخوة الثلاثة كانوا شعراء ومترسّلين من أهل البلاغة(٢١٠).

وصنّف عمرو بن مسعدة (ت ٢١٧هـ/ ٨٣٢م) -وكان وزيرًا للخليفة المأمون، كما كان شاعرًا بليغًا ومترسِّلًا- مجموعة كبيرة من الرّسائل التي جُمعت(٢١١). وكان ابن عمّه الشّاعر المعروف إبراهيم بن العبّاس الصُّولي (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) -وكان كاتبًا للوزير الفضل بن سهل (ت ٢٠٢هـ/ ٨١٨م)، وصاحبًا للدّيوان في عهدي الواثق والمتوكّل- مترسِّلًا، صنّف أعمالًا أخرى، فقد خلّف مجموعة من الرّسائل والكُتب عن السّياسة والطّبيخ والطّيب والأدوية(٢١٢). وجُمعت رسائل الأدباء التّالية أسماؤهم: العالم الأديب البصري العُتْبي (ت ٢٢٨هـ/ ٨٤٣م)(٢١٣)(أ)، والشّاعر البليغ ابن عبد الملك الزيّات (ت ٢٤٣هـ/ ٨٤٨م)(ب)، الذي ارتقى من الرُّتب الدُّنيا من أوساط الكُتّاب ليُصبح وزير المعتصِم ثمّ الواثق فالمتوكّل من بعدهما(٢١٤). ورأس ابن عَبدكان (ت ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م) أوّل ديوان أنشأه أحمد بن طولون في مصر، على غرار ذلك الذي ببغداد(٢١٥)(ج)، وجُمعت رسائله فبلغَت عشرة مجلّدات(٢١٦).

[١٥٧] / وجُمعت رسائل أحمد المَرثَدي (ت ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م)(د)، وكان كاتبًا للموفّق، وليّ عهد أخيه الخليفة المعتمد (خلافته: ٢٥٦-٢٧٩هـ/ ٨٧٠-٨٩٢م)(٢١٧). وكان محمّد بن بحر الأصفهاني (ت ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م) واليًا على أصفهان وفارس في عهد الخليفة المقتدر (خلافته: ٢٩٥-٣٢٠هـ/ ٩٠٨-٩٣٢م). وخلّف مجموعة كاملة من رسائله، إضافة إلى كتاب في النحو(٢١٨). وكان كتاب رسائله من بين مصنّفات الوزير المشهور علي بن عيسى (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م)، الذي تولّى الوزارة للمقتدر دَفعَتين(٢١٩).

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، العُثي (al-Uthi)، والصّواب: «العُتبي». وهو أبو عبد الرّحمن محمّد بن عبد الله بن عمرو بن معاوية بن عمرو بن عُتبة بن أبي سفيان. (المترجم)

(ب) يعني: محمّد بن عبد الملك الزيّات. وقد تقدّم ذكره، انظر ما تقدّم، ص ٢٢٩-٢٣٠، ٢٤٤-٢٥٦. (المترجم)

(ج) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: «سُرَّ من رأى (سامرّاء)» التي كانت عاصمة الخلافة العباسية عندما كان ابن طولون واليًا على مصر والشّام، وليس بغداد. (المترجم)

(د) يعني: أبا العبّاس أحمد بن محمّد بن بشر بن سعد المَرثَدي. (المترجم)

وكان أحمد بن العلوية الأصفهاني الكرماني (وهو من أهل القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي) لُغويًا ومدرّسًا للأدب، كما كان نديمًا لأحمد بن عبد العزيز بن أبي دُلَف (ت ٢٨٠هـ/ ٨٩٣م) وحفيد رأس بني دُلَف)[٢٢٠]، وكان الأخير أحد قوّاد المعتضد. وقد انتخب أبو الحسين أحمد بن سعد الكاتب (كان حيًا سنة ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م) مجموعة مختارة من رسائله[٢٢١] وضمّنها منتخبه المسمّى **الاختيار من الرّسائل**، وهي رسائل منتخباتٌ لعدد من المترسّلين[٢٢٢].

وصنّف الكاتب والخطّاط والمترسّل محمّد بن إسماعيل بن زنجي (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م) مجموعة من الرّسائل إلى جانب كتاب له عن الكُتّاب وصنعة الكتابة[٢٢٣].

وأحرز ابن العَميد -الملقّب بـ«الجاحظ الثّاني»- شهرة بوصفه صاحب أسلوب مميّز في الترسُّل. وكما ذُكر آنفًا، فقد عُدَّ الرّجل الذي ترقّى على يده فنُّ الترسُّل، بحيث خُتم ذلك الفنُّ به. وخلّف أبو الفرج بن هِندو (ت ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م) -وكان طبيبًا وفيلسوفًا وشاعرًا بارزًا، ومترسّلًا بليغًا، كما كان كاتبًا في ديوان الأمير البُويهي عضُد الدّولة (حُكمه: ٣٣٨-٣٧٢هـ/ ٩٤٩-٩٨٣م)- مجموعة رسائله[٢٢٤]. كما خلّف أبو بكر الخُوارِزمي (ت ٣٨٣هـ/ ٩٩٤م) -وكان شاعرًا وكاتبًا- مجموعة الرّسائل التي عُرِفت باسمِه، أعني **رسائل الخُوارِزمي**[٢٢٥].

وثمّة مجموعتان من الرّسائل -بلَغت إحداهما عشر مجلّدات- للوزير المشهور الصّاحب بن عبّاد[٢٢٦]. وخلّف الشّابُشتي (ت ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م، أو ٣٨٨هـ) -وكان خازنًا للكُتب ونديمًا للخليفة الفاطمي العزيز بالله (خلافته: ٣٦٥-٣٨٦هـ/ ٩٧٥-٩٩٦م)- مجموعة من رسائله ضَمّنها بعض الأشعار والحِكَم الأخلاقية[٢٢٧]. وصنّف محمّد بن أحمد المغربي (كان حيًا في الرُّبع الثّالث من القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي) -وكان راويةً للمتنبّي الشّاعر الشّهير- كتابًا حمَل عنوان **تُحفة الكُتّاب في الرّسائل**، بوّبه موضوعيًا[٢٢٨]. كما صنّف أحمد الصَّخري (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م) -وكان عالمًا وشاعرًا ومترسّلًا بليغًا، كما كان تلميذًا للصّاحب بن عبّاد- **كتاب رسائله**[٢٢٩]. وصنّف كلٌّ من: عُبَيد الله بن أحمد

(ت ٤١٠هـ/ ١٠١٩م)[٢٣٠]، وعبد الله بن محمّد الأنصاري (ت ٤٣٥هـ/ ١٠٤٤م) الذي سمّى كتاب رسائله: **البقية**[٢٣١][أ]، وعلي بن محمّد بن نصر (ت ٤٣٧هـ/ ١٠٤٥-١٠٤٦م)[٢٣٢]؛ ثلاثتهم صنّفوا كُتب رسائلهم.

وكُفّ بصر محمّد بن سليمان الرُّعيني القُرطبي -وكان طبيبًا وفيلسوفًا ونحويًا ومعلّمًا وشاعرًا وكاتبًا للنثر- / عقيب فراغه من الدّرس. وقد جُمعت رسائله [١٥٨]
وأشعاره. وأورد المُرّاكُشي (ت ٧٠٣هـ/ ١٣٠٤م) -صاحب التّراجم- نصّ إحدى رسائله التي وجّهها إلى الوزير أبي العبّاس ابن أبي حاتم ابن ذكوان -وكان أحد ذويه، وهو الذي كفَلَه بعدما فقد بصره- بأكملها[٢٣٣].

وثمّ مجموعة واسعة من الرّسائل، والرّسائل المطوّلة، أو الكُتب، التي صنّفها العالم والأديب والشّاعر المشهور أبو العلاء المعرّي[٢٣٤]؛ فقد استهلّت عناوين عدد من مصنّفاته الكاملة بكلمة «رسالة»، وذكرها ياقوت [الحَموي] جميعًا تحت عنوان «ديوان الرّسائل»، ثمّ قسّمها بعد ذلك إلى أجزاء ثلاثة:

١) الرّسائل الطّوال، وتُشبه الكُتب الطّوال، ومنها -على سبيل المثال- **رسالة الملائكة**، **الرّسالة السّندية** وهي جزء واحد، ورسالة **الغُفران** في جزء واحد.

٢) رسائل دون الرّسائل الطّوال، منها على سبيل المثال: **رسالة المانح**، **رسالة الإغريض**.

٣) الرّسائل القِصار: وكانت على نحو ما جرَت به العادة في المكاتبة.

واستطرد ياقوت قائلًا: إنّه ذُكر أنّ هذا الدّيوان تكوّن من أربعين جزءًا، وقال بعضُهم، تكوّن من ثمانين كُرّاسة. وإلى جانب هذه الرّسائل، صنّف المَعرّي كتابًا مستقلًّا أسماه **خادم الرّسائل**، وهو شَرحٌ صُنّف خصّيصًا للمبتدئينَ في حقل فنون الأدب[٢٣٥]. وأضاف ابن العماد (وهو من أهل القرن الحادي عشَرَ الهجري/ السّابع عشَرَ الميلادي) إلى رسائل المَعرّي رسائل سُمّيت بـ **الرّسائل المأثورة**[٢٣٦].

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، وصوابها «البُغية». (المترجم)

وجمع عمر بن الحسن الأديبي رسائل أحمد ابن الصَّفار الخُوارزمي (من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) ورتَّبها في خمسة عشر عنوانًا. وذكر ياقوت نصّ إحدى هذه الرّسائل الموجّهة إلى عميد الملك الكُندري (ت ٤٥٧هـ/ ١٠٦٥م)، الذي أضحى وزيرًا لأوّل سلاطين السّلاجقة العظام، طُغرلبك (حُكمه: ٤٤٧-٤٥٥هـ/ ١٠٥٥-١٠٦٣م)[٢٣٧]. ويبدو من محتوى الرّسالة أنّ الخُوارزمي، كان قد خدم الكُندري في الماضي، وأنه كان يرغب في الدُّخول في خدمته مجدّدًا، ويبدو أنّ الكُندري تلقَّى طَلِبته بفتور حيث رفض لقياه[٢٣٨].

وأمدّنا ياقوت [الحمَوي] بالظُّروف التي جُمعت فيها رسائل الخُوارزمي. فقد نقل عن جامع الرّسائل الذي ذكر -ربما في مقدّمة تلك المجموعة من الرّسائل- أنّه كان يرغب في دراسة الترسُّل سبيلًا لاكتساب البلاغة، فلم يجد شيئًا أفضل من رسائل أبي الفضل الصَّفّاري. ثمّ تذكّر أنه كان له دالة على الكاتب المترسّل لصداقة قوية جمعت بين والده وبينه، ومن ثمّ تمنّى على الصّفاري أن يمدّه بنُسَخ من رسائله التي بحوزته، كما حصّل رسائل أُخَر من أصدقاء المترسّل الذين كان يكاتبهم. وهكذا اجتمعت له تلك المجموعة من الرّسائل[٢٣٩].

وعمِل أسعد العُتبي (ت نحو ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م) -وكان شاعرًا مترسّلًا، وهو [١٥٩] صاحب كتاب **تاج الرسائل**- كاتبًا / في ديوان السُّلطان الغَزنوي محمود بن سُبُكتكِين في أوّل الأمر، ثمّ في ديوان السّلاجقة من بعده. وكان ينحدر من أُسرة عُرِفت بالثّراء، وعاش في بُحبُوحَة من العَيش؛ لكونه «من أولاد المنعَّمين». وكان صاحبًا مقيمًا في المدرسة البَيهَقية، وما زالت الأيّام ترتفع به وتنخفض، حتى قنَع بالكفاف من العيش. ولو كان المرء منتخِبًا من شِعره شيئًا لانتخبَ قولَه: [الكامل]

واغسِل يديكَ من الزّمان وأهله بالطِّين والصّابون والأُشنان![٢٤٠]

وجُمعت رسائل الوزير الحسين بن سَديد الدّولة (ت ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م) للدّراسة والمحاكاة؛ إذ كان يُعَدُّ نموذجًا للكاتب المترسّل، أو بتعبير أهل ذلك الزمن: «من أماثل الكُتّاب»[٢٤١].

وعُيِّن الحريري -صاحب المقامات المشهورة، والذي حظي بتقدير كبير لبلاغته- كاتبًا في ديوان الخليفة. ثمّ اتّفق أن كُلِّف بكتابة رسالة إلى صاحب خُراسان، وزوِّد بالموادّ اللازمة. وقيل إنّه جلس طويلًا، ولم يستطع كتابة كلمة واحدة، ثمّ قام وغادر الدّيوان ببساطة وسط ذهول الحاضرين. وأنشد أحد الشُّعراء فيه بيتين يسخر منه فيهما[أ]. ثمّ بدأت الرِّيَب تُراود النّاس بشأن ما إذا كان هو المؤلِّف الحقيقي لمقاماته -التي طبقت شهرتُها الآفاق- فلاكته الألسنة حتى اضطُرّ إلى تأليف عشرة مقامات إضافية وتضمينها مقاماته؛ كي يُثبت أنّه صاحبها، ويُخرس ألسنة المشهّرين به. ثمّ اعتذر عن عِيِّه الذي بدا منه في الدّيوان، محتجًّا بأنه لم يكن يرغب في العمل كاتبًا؛ إذ كان عملُه في الدّيوان يتطلّب الإقامة في بغداد، بعيدًا عن أملاكِه التي استثمر فيها كثيرًا من الوقت والجهد[٢٤٢]. ولا يبدو لنا أنّ إنتاجَ الحريري الأدبي مصدِّقٌ لرواية عِيّه المزعوم في كتابة الرّسائل؛ إذ نُسِب إليه كتاب الرّسائل، كما ورَد في ترجمة الأنباري له[٢٤٣].

ووضع الأندلسي أبو عامر السّالمي (ت نحو ٥٥٩هـ/ ١١٦٤م) -وكان لُغويًا مؤرِّخًا، صنَّف عددًا كبيرًا من الكُتب- كتابه المسمّى منهاج الكُتّاب، وهو مجموعة من الرّسائل، وهو كما قال:

> «أنشأتُ رسائلَه وبوّبتُه على خمسة عشَرَ بابًا ورتّبتُه على ثلاثة رُسوم: فصلٌ إلى مَن هو فوقَك، وفَصلٌ إلى مَن هو مثلُك، وفَصلٌ إلى من هو دونَك، وضمَّنت كلَّ فصل ثلاثَ رسائل عارَضت به كتاب الصّاحب بن عبّاد في مثله»[٢٤٤].

وعلى هذا النحو كانت واحدة على الأقلّ من مجموعتَي رسائل الصّاحب بن عبّاد

(أ) قال القِفطي: «وقال شاعرهم فيه- وأظنّه ابن الفضل: [المنسرح]

شيخٌ لنا من رَبيعة الفَرَسِ ... ينتِف عُثنونَه من الهَوَسِ
أنطَقَهُ الله بالمَشان وقَد ... ألجمَه في العراق بالخَرَسِ

والعُثنون: ما نبت من الشَّعر أسفل الذّقن. والمَشان: قرية كانت تقع قُرب البصرة، وهي مسقط رأس الحريري. وأورد ابن خلّكان هذين البيتين، إلا أنّه نسبَهما إلى أبي القاسم علي بن أفلح العَبسي (ت ٥٣٥هـ/ ١١٤٠م). (المترجم)

متوافقة مع وضع المرسَل إليه، سواء كان أعلى قدرًا، أو نظيرًا ندًا، أو أدنى مكانة من المرسِل.

كان أمين الدولة ابن التلميذ طبيبًا مسيحيًا في خلافة المقتفي (خلافته: ٥٣٠-٥٥٥هـ/ ١١٣٦-١١٦٠م)، وكان يشغَل منصب كبير الأطبّاء في المستشفى العَضُدي ببغداد، كما كان خطّاطًا مشهورًا، وأجاد عددًا من اللُّغات (اليونانية والسُّريانية والفارسية، إلى جانب العربية الفصيحة)، / وكان شاعرًا مُجيدًا، أنشد [١٦٠] أشعارًا سُمّيت بـ «المقطّعات»؛ لأنها لم تكتمل في سلك قصائد، بل تكوّنت من البيتين والثلاثة أبيات، ونقَل ابن أبي أُصَيبعة -الذي ترجَم له- كثيرًا منها. وكانت تلك المقطَّعات محلّ دراسة من قِبل الأب لويس شيخو (صاحب المصنَّف الرّائع في المقتطَفات الأدبية الكلاسيكية العربية، المسمّى مَجاني الأدب في حدائق العرب[٢٤٥].

وانحدر ابن التلميذ من أسرة من الكُتّاب المعروفين، وكان أيضًا كاتبًا مترسّلًا غَزير الإنتاج، وقد جُمِعت رسائله بين دفّتي مجلّد ضخم، رآه كاتب سيرته[٢٤٦](أ).

وصنّف ابن سعد الخير الأندلسي (ت ٥٧١هـ/ ١١٧٥-١١٧٦م) -وكان شاعرًا ومترسّلًا- عددًا كبيرًا من المصنّفات، من بينها مجموعة رسائله، التي وُصفت بأنها كُتبت بأسلوب بديع وبلاغة عظيمة[٢٤٧]. ولُقّب محمّد بن أحمد بن جَيا (ت ٥٧٩هـ/ ١١٨٣م) بـ «شَرف الكُتّاب». وكان نحويًا لُغويًا شاعرًا ومترسّلًا، وكانت رسائله المجموعة جوابات على رسائل الحريري، صاحب المقامات المشهور[٢٤٨]. وكان ابن زَبادَة(ب) الشّيباني (ت ٥٩٤هـ/ ١١٩٨م) لُغويًا شاعرًا مترسّلًا، وهو صاحب مجموعة من الرّسائل، اطّلع عليها ابن خَلّكان إبّان مُقامه بالشّام[٢٤٩].

رابعًا: أربعة كُتّاب مترسلين

لم يزَل متعيّنًا علينا -قبل إنهاء هذه اللائحة- إضافة أسماء أربعة مترسّلين مهمّين،

(أ) يعني: ابن أبي أُصَيبعة. (المترجم)

(ب) زَبادَة: القطعة من الزَّباد، مادة تتطيّب بها النّساء. (المترجم)

عاشوا في عصر السلاطين العظام في الشام ومصر: نور الدين زنكي (حكمه ٥٤١-٥٦٩هـ/ ١١٤٦-١١٧٧م)[٢٥٠]، وصلاح الدين الأيوبي[٢٥١]. أولئك الأربعة هم: الوهراني (ت ٥٧٤هـ/ ١١٧٨م)، والقاضي الفاضل البيساني، وعماد الدين الكاتب الأصفهاني، وضياء الدين ابن الأثير. كان أربعتُهم مترسّلين من الطّراز الرّفيع، بلغوا الغاية في صنعة كان التّنافس فيها قائمًا على قدم وساق.

ولمّا قدم الوهراني إلى مصر باحثًا عن خطوظه، أصيب بخيبة أمل كبيرة، حيث ألفى اثنين كانا سيّدا الترسُّل في عصرهما، وهما: القاضي الفاضل وعماد الدين [الكاتب الأصفهاني]. وسرعان ما أدرك الوهراني أنه لا يسعه منافسة رجال كهؤلاء في مكانتهم، فاتجه اتجاهًا آخر أكثر مناسبة لمواهبه في الكتابة، فترك العمل الجادّ في الدّواوين لهذين السيّدين القديرين، واتّجه إلى كتابة المقالات الهزلية التي حقّق من خلالها نجاحًا كبيرًا. حيث اكتسب شهرته على نحو رئيس من مناماته (أحلامه) التي أثنى عليها ابن خلّكان الثّناء كلّه، كما أشاد برسائله المجموعة. وثمّ مخطوط في مكتبة آيا صوفيا بإستانبول يحمل عنوان منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، وقد نُشرت مطبوعة قبل عقدين من الزّمن[٢٥٢].

وأمّا القاضي الفاضل البَيساني، فكان الكاتب المشهور لصلاح الدّين الأيوبي، كما كان أيضًا مشيرَه المقرّب منه والموثوق به، ولسانَه النّاطق باسمه (Logothete)[أ]، ورئيس ديوانه. اشتُهر بأسلوبه في الترسُّل، ويمكن العثور على شذرات من رسائله في بعض المصنّفات المتأخرة، ولم / تُجمَع رسائلُه قطُّ، اللهمّ إلّا قدرًا يسيرًا منها. [١٦١]
وقيل إنَّ رسائلَه -حال جمعِها- ستملأ ما لا يقلُّ عن مئة مجلّد[٢٥٣]. وكان صديقُه وقرينُه، عماد الدّين الأصفهاني (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م)، ذا أسلوب مشهور في فنّ الترسُّل، وهو أسلوبٌ اتّسم بغلَبة السّجع على نثره، وكان ذاك أسلوبًا نموذجيًا في هذه الحقبة، وهو الأسلوب الذي غلّب على تاريخه[ب]. انهمك هذان الصّديقان في

(أ) لقبٌ إداري نشأ في ظلّ الإمبراطورية الرّومانية الشّرقية في القرون الوسطى والمتأخرة، يعني الأستادار أو ناظر القصر، ثمّ اتّسعت صلاحيات صاحب هذا المنصب ليصبح موظفًا إداريًا كبيرًا، يُعادل وزير الخارجية في أيامنا هذه. (المترجم)

(ب) صنّف العماد الكاتب الأصفهاني في التاريخ: الفتح القُسّي في الفتح القُدسي، والبرق الشّامي،=

المنافسة الودّية، وسعى كلٌّ منهما للتفوّق على الآخر في البراعة الأدبية ارتجالًا. ومن ذلك أنّ البيساني كان - ذات يوم - على صهوة جواده، وعلى أهبة الرّحيل، فودّعه العماد رشقًا بعبارة لا يتغيّر لفظها إن قرئت معكوسة، من ذلك النوع نفسه الذي نعرفه في الإنجليزية بـ (*Palindrome*) - قائلًا: «سر، فلا كبا بك الفرس». فردّها البيساني عليه قائلًا: «دام علا العماد». ولم تجمع رسائل العماد - أسوة بصديقه البيساني - اللهمّ إلّا شذرات منها حفظتها لنا الأعمال المتأخّرة(٢٥٤).

وآخر من نأتي على ذكره من هؤلاء العلماء الأربعة، هو ضياء الدّين ابن الأثير، الذي بدأ العمل في ديوان الإنشاء لصلاح الدّين، ثمّ أصبح لاحقًا وزيرًا لابنه الملك الأفضل (حُكمه: ٥٨٢-٥٩٢هـ/ ١١٨٦-١١٩٦م) في دمشق. وقُرب نهاية حياته المهنية، عمل في ديوان الموصل، ثمّ ما لبث أن توفّي في بغداد في أثناء سفارة له كلّف بها إلى هناك. وقد صنّف ابن الأثير عددًا كبيرًا من الكُتب في فنون الأدب، واستندت شهرته -على نحو رئيس- إلى كتابه المذكور آنفًا المسمّى **المثل السائر**، وهو متنٌ هادٍ صُنّف لتدريب الأدباء في الشّعر والنّثر. ولا تزال مجموعة رسائله مخطوطة(٢٥٥). أولئك الكُتّاب الأربعة -مثلهم في ذلك مثل جميع أسلافهم تقريبًا- لم تُفرد لهم دراسة مفرَدة (*Monograph*) شاملة بعد.

ومن بين الكُتّاب والعلماء والشُّعراء العظام الذين حقّقوا الشُّهرة بوصفهم مترسّلين في المشرق الإسلامي: الحاتمي (ت ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م)، وبديع الزّمان الهمَذاني، وأبو حيّان التّوحيدي، وعبد القاهر الجُرجاني (ت ٤٧١هـ/ ١٠٧٨م)، والزّمخشري. وفي المغرب ثمّ: ابن رُشَيق (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، من المغرب وصقلّية، وابن زَيدون (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م) من قُرطبة، و[أبو] عامر بن غرسية (عاش في النّصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي) من

= وخَريدة القصر وجَريدة العصر (في تراجم الشُّعراء)، ونُصرة الفَترة وعُصرة الفِطرة (وصلنا مختصر البُنداري له)، والبُستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزّمان. وإذا كان لي أن أُخمّن ما عناه مقدسي بقوله: «تاريخه» فهو الفتح القُسّي في الفتح القُدسي، وهو الكتاب الذي يُرهق المؤرّخين في تأويل عباراته بسبب تكلّف صاحبه الشّديد في الصّنعة والصّياغة اللفظية، ولا أقول غلبة، بل سيادة السّجع عليه من أوّله إلى آخره. (المترجم)

دانية أو المرية؛ ومحمد بن عبد الملك اللّخمي (ت ٥٣٦هـ/ ١١٤٢م)، من قُرطبة، والغافقي (ت ٥٤٠هـ/ ١١٤٦م)، من قُرطبة وغرناطة، والشريشي (ت ٦١٩هـ/ ١٢٢٢م)، من شريش من أرض الأندلس.

خامسًا: نوعان من الرسائل: السُّلطانيات والإخوانيات

انقسمت كتابة الرّسائل إلى قسمين: عُرفت الرّسمية منهما بـ «السُّلطانيّات» (اشتقاقًا من السُّلطان والسُّلطة)، أمّا الرّسائل الخاصّة، فقد عُرفت بـ «الإخوانيّات». وثمّة مجموعة مبكّرة من الرّسائل، من تصنيف سنان بن ثابت بن قُرّة ضمّت كلا النّوعَين، وهي اليوم مفقودة[٢٥٦]. وكان سنان طبيبًا للمقتدر ثمّ القاهر (خلافته: ٣٢٠-٣٢٢هـ/ ٩٣٢-٩٣٤م) من بعده. وكان مترسّلًا موهوبًا، من المتوقّع -بطبيعة الحال- أن يكون خبيرًا بكلا النّوعين / من أنواع المكاتبات. والسّبب في قولنا هذا: {١٦٦} إنّنا دُهشنا من اشتهار الوزير السّاماني أبي القاسم الإسكافي بأنه أفضل كُتّاب الرّسائل السُّلطانيّات في زمانه، إلّا أنّه لم يكن يُحسن المكاتبة متى تعلّق الأمر بالرّسائل الإخوانيّات[٢٥٧]. ودارت الرّسائل الإخوانيّات حول موضوعات مثل: التّهاني والتّعازي والتّهادي بين الأصدقاء، والشّفاعات والدّعوات وما أشبه ذلك[٢٥٨].



الفصل السادس
التاريخ

/ أولًا: المصطلحات

[١٦٣]

استُعمل اصطلاحان أساسيّان لتعيين التّاريخ، هما: «خَبر» و«تأريخ». عنَى الاصطلاح الأوّل: علم الخَبر أو علم الأخبار. أمّا الثّاني فيعني: علم التأريخ أو إن شئت قل: التّأريخ. ولعِب كلا النّوعين دورًا بوصفهما جزءًا من فنون الأدب. دارت معاني «الخَبر» حول: معلومة، وقصّة، ورواية، وأُقصوصة. وكان مرادفًا لكلمات: نبأ، وحديث، وحكاية. وكان هذا النّوع نوعًا من أنواع التّاريخ السّردي، حيث لم يكن تقييد الحوادث زمنيًّا سمة أساسية ثمّة. وكانت التّرجمة (السّيرة) نوعًا من أنواع الأخبار في التّاريخ.

ثانيًا: الأخبار والتأريخ

على الرّغم من أنّ مصطلحَي «أخبار»، «تأريخ» مالا إلى التّداخل، بل واستُعملا تبادليًّا، فقد شكّلا مفهومَين مختلفَين على نحو واضح في كتابة التّاريخ، ولا سيّما في التطوّر الذي طرأ على الكتابة التّاريخية الإسلامية بأخَرة. وكان المفهوم الأساسي في الأخبار هو «السّرد». أمّا في التّأريخ فكان ذلك العنصر هو التّوقيتُ. وكان الخبر سليلًا مباشِرًا لأيّام العرب، أو تاريخ معارك العرب ووقائعِهم، وهي مجموعة من الموادّ التي استُخدمت مصادرَ للنحو واللُّغة والشّعر، ومن ثمّ فقد انتسَبت إلى فنون الأدب على نحو ملائم.

أمّا فيما يتعلّق بنوع كتابة التّاريخ، المسمّى «التّاريخ»، فقد غني اليوميّات، التي اشتُقّ منها ضربان من الكتابة التّاريخية هما: التّاريخ الحولي، والتّاريخ المركّب المكوّن من التّاريخ الحولي والتّراجم معًا. وأطلق على اليوميّات -ببساطة- «التّاريخ»، أي محض التّوقيت، أو بعبارة أخرى: التّأريخ على الشّهر القمري، وتعيين تاريخ ظهور الهلال لأوّل مرّة وتحديد غرّة الشّهر العربي. وهكذا، كان مصطلح «التّأريخ» هو ذاك المصطلح الذي استُعمل خصّيصًا لكتابة التّاريخ وفقًا للشّهر القمري. وفي سبيل تحديد التّاريخ الحَولي على وجه التّحديد، أضيفت تكملة، هي «التّأريخ على السّنين»، حرفيًا بالإنجليزية: (Dating according to the years)، أي التّوقيت على السّنة، لا الشّهر. ومن قَبيل الممكن -على الرّغم من أنه لم يتم إثبات ذلك بعد- أن يكون النّموذج الحَولي للتّأريخ في الإسلام قد استُوحي في الأصل من التّواريخ اليونانية والسّريانية[٢٥٩]، فإذا تعلّق الغرض بتعيين التّوقيت فحسب، فإنّ التّاريخَ الإسلامي -في طَوره الباكر- قد قُيّد على الشّهر وحدة زمنية. وكما استُعمل مصطلح «التّأريخ» بمعنى «اليوميّات»، فإنّ الفعل «أرّخ»، الذي اشتُقّ منه ذلك الاسم بصيغة المصدر، كان يعني «تدوين اليوميّات». وقدّمت اليوميّات المادّة للتّأريخ الحولي (التّأريخ على السّنين) والتراجم، (الطّبقات، والوفَيات وما إلى ذلك)، والتّاريخ. كما أدّت / إلى ظهور شكل هَجين: التّاريخ-التراجم معًا في سلكٍ واحد، [١٦٤] والذي يعدُّ كتاب المُنتظَم لـ ابن الجَوزي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) أوّل مثال يصلنا منه[أ]، على الرّغم من أنّه لم يكن أوّل ما كُتب على هذه الشّاكلة[٢٦٠](ب).

عُيّن المشتَغِل بالتّاريخ باصطلاح «المؤرّخ» وهو اسم الفاعل المشتقّ من الفعل «أرّخ»، والتّاريخي، (على النّسبة من تأريخ) وأحيانًا التّواريخي (على النّسبة من

(أ) أظنّ أن ذِكر كتاب التّاريخ لخليفة بن خيّاط (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) كان أكثر ملاءمة هنا من ذكر المُنتظَم لابن الجَوزي متى كان الحديث عن أوّل مثال يصلنا لهذا الصّنف من الكتابة في التّاريخ. (المترجم)

(ب) للتّفصيل انظر: يوميّات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري: تعليقات ابن البنّاء الحنبلي لحوادث عصره، قابلها على أصلها وعلّق عليها جورج مقدسي، نقله إلى العربية وأعاد مقابلة المتن على أصله واعتنى بها: أحمد العدوي، (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٩)، ولا سيّما الفصل المسمّى «ملحوظات على اليوميّات في الكتابة التّاريخية الإسلامية»، الصّفحات ٢٢١-٢٥٣. (المترجم)

صيغة الجمع من تأريخ)، ويعني هذا المصطلح الأخير التاريخ وكذلك العمل التاريخي). وعُيِّن المشتغل بالأخبار بمصطلح أخباري (على النسبة من صيغة الجمع من خبر). وعُيِّن المشتغل بكلا النوعين -أعني التأريخ والأخبار- من خلال الجمع بين المصطلحين معًا، فقيل: «المؤرِّخ والأخباري»، مما كان من شأنه إحداث التمييز بينهما.

وكما ذُكر آنفًا، فإنّ الأخبار، أي التّاريخ «الأدبي»، لا التّاريخ الكرونولوجي المقيّد زمنيًا، كان الأكثر ارتباطًا بفنون الأدب. وغدا هذا واضحًا من خلال ربط الأخبار بحقول أخرى من فنون الأدب ومناهجه، مثل: علم البلاغة (الخطابة والترسُّل)، والشّعر، وعلم اللُّغة، والرّواية والأمالي في أماكن اجتماع الأدباء، في الأندية والبساتين والمجالس. ووصف المحاربي (ت ١٩٠هـ/ ٨٠٦م) كتاب **الأخبار** بأنه مقسّمٌ إلى فصول مختلفة تناول كلٌّ منها فنًّا مختلفًا من فنون الأدب[٢٦١أ]. وتناول كتاب **الأخبار** للمازني اللُّغويّين والمسائل اللُّغوية[٢٦٢]. وأفصح ثعلب -في كتابه المسمّى **استخراج الألفاظ من الأخبار**- عن استخدام الأخبار مصدرًا للُّغة[٢٦٣]. ووُصِف ابن كُناسة (ت ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م) بأنه كان أحد العلماء الكوفيّين والأدباء، وأنّه كان ثقة في الحديث والأخبار والشّعر[٢٦٤].

اشتركَت هذه الحقول الثلاثة: الحديث والأخبار والشّعر، في أنها كانت محصّنَة [من الوضع] من قِبل الرّواية الصّحيحة، مما ضَمن صحّتها، أي نقاء اللُّغة العربية الفصحى، إلى جانب دقّة كلام النّبي [ﷺ] وصِفَة أفعاله. وقد وصَف الخَطيبُ البغداديُّ العُتبيَّ، الأديب البصري (عاش بين القرنين الثّاني والثّالث الهجريَّين/ الثّامن والتّاسع الميلاديَّين)، بأنّه صاحب أخبار وراوية للآداب، وكان من أفصح النّاس[٢٦٥]. ووُصف المَوصلي (ت ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م)، بأنّه عالمٌ في أخبار الشّعر[٢٦٦]. ووُصِف دَماذ[ب] -كاتب أبي عُبَيدة [مَعمَر بن المثنّى] في الأخبار، أي تقييد الأخبار من إملائه- بأنّه «كان من أوثق النّاس عن أبي عُبَيدة في الأخبار»[٢٦٧]. وذُكر أن

(أ) يعني: لقيط بن بكير المحاربي، والنّسبة إلى بني محارب بن خَصَفة بن قيس بن عَيلان. (المترجم)

(ب) يعني: أبا غسّان دَماذ اللُّغوي، وكان من أصحاب أبي عُبَيدة. (المترجم)

النحوي الأندلسي وصاحب تراجم الكُتّاب، [محمّد بن موسى بن هاشم] الأفشنيق (ت ٣٠٧هـ/ ٩١٩م)، صنّف في حقل «علم الأدب والأخبار»[٢٦٨]. ووُصف جعفة البرمكي (ت ٣٢٤هـ/ ٩٢٦م) -وكان موسيقيًا ومترسّلا- بأنه كان أديبًا محيطًا بفنون الأدب ظريفًا في زمانه، كثير الرّواية للأخبار[٢٦٩]. وقيل: إنّ الكاتب الأزرق التنوخي (ت ٣٢٩هـ/ ٩٤١م) أكثر من الكتابة في «اللُّغة والنحو والأخبار»[٢٧٠]. وكان أبو
[١٦٥] بكر / محمّد بن عبد الملك (ت نحو ٣٣٠هـ/ ٩٣٢م) (وهو من أهل القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي)[أ]، والملقّب بـ«التّاريخي»، قد صنّف كتابًا في تراجم النحويّين أسماه طبقات النحويّين، إضافة إلى كتاب آخر أسماه أخبار النحويّين[٢٧١]. واستُعمل اصطلاحا «أخبار» و«طبقات» هنا مترادفَين، وعالجا السِّير. ولُقّب بـ«التّاريخي»؛ لأنه كان يشتغِل أيضًا بالتّاريخ الحَولي (تأريخ) والتّأليف فيه[٢٧٢]. وقيلَ: إنّ [أحمد بن عبد الله ابن مبارك] الحَبيبي (ت ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)، وهو ينحدر من ذُرّية عبد الملك بن مروان، «كان له مَيلٌ إلى الأخبار والأدب»[٢٧٣].

واستَشهد القالي بأسماء ستّةَ عشَرَ من شيوخِه الذين درَس عليهم «الأخبار واللُّغة»، وكان من بينهم أبو بكر محمّد بن عبد الملك التّاريخي المذكور آنفًا[٢٧٤]. والقاليُّ هو أحد المؤلّفين الأربعة الذين ذكَر ابن خَلدون مصنّفاتهم بوصفها مصادر أساسية في الأدب، وأمّا الثّلاثة الآخرون فهُم: الجاحِظ، وابن قُتيبة، والمُبرّد[٢٧٥]. وتألّف كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، من سلسلة من الأخبار تربو على ثلاثمئة خَبر، وقد وُصف الأصفهاني بأنه النّسابة الأخباري. وقد صنّف، إلى جانب كتابه الأغاني، عددًا من المصنّفات الأخرى التي تنتمي إلى جنس الأخبار[٢٧٦].

وكان ثمّة مؤلّفٌ غَزير التّصنيف في الأخبار، هو أبو عُبَيد الله المَرزُباني (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٣م)، والذي قيلَ: إنّ عملَه الكبير المسمّى المقتبَس تألّف من ثلاثة آلاف ورقة[٢٧٧]. وقد اختَصره اليَغموري (ت ٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م)[٢٧٨]. والاختلاف بين العنوان الأصلي في القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، وعنوان المختصَر في القرن السّابع الهجري/ الثّالث عشَرَ الميلادي ذو مغزًى؛ إذ قيل: إنّ العمل الأصلي

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، على الرغم من أنّ مقدسي ذكَر تاريخ وفاته تقريبًا! ولعله سهوٌ. (المترجم)

تكوّن من أخبار «النحويّين واللّغويين والنّسابين»(أ)؛ بينما اقتصر المختصر على أخبار «النحويّين والأدباء والشّعراء والعلماء». ليس ثمّ أي تناقض بين كلا العنوانين متى تعلّق الأمر بالأدب، فالأدب يتكوّن أساسًا من اللّغة (النحو واللّغة)، أي القواعد والمادّة الخام من الشّعر والنّثر. وذكر القفطي أنه على الرّغم من أنّ المرزُباني لم يتخصّص في حقول النحو واللّغة، فقد كتب عن «أخبار» أولئك الذين صنّفوا في هذه الحقول، وأولئك الذين درّسوها. وأشار القفطي إلى أنّ المقتبس مصنّفٌ ضخمٌ، بلغ نحو عشرين مجلّدًا، وعالج المرزُباني -على امتداد صفحاته- مسائل النحو واللّغة، بحيث عُدّ من بين أعظم علماء اللّغة(٢٧٩). وصنّف محمّد بن الحسين الحاتمي -وكان عالمًا لُغويًا وشاعِرًا- رسالة هاجم فيها المتنبّي(ب)، وأملى أخباره في مجالس الأدب. واستشهد الجُرجاني بأماليه في مصنّفه المسمّى الكِنايات(٢٨٠).

ثالثًا: الرواية التاريخية

مُثِّلت الرّواية (Novel)(ج) إلى حدٍّ كبير في الأدب العربي الكلاسيكي عن طريق الرّواية التّاريخية. وهي -في أصولها- نتاج قرائح العرب في شبه الجزيرة العربية. ويُشير وجود الرّواية التّاريخية وشعبيّتها إلى وجود وعي تاريخي عميق / لدى [١٦٦]
المسلمين. وتتمثّل الرّواية التّاريخية في نوعين من الأعمال، هما: الفُتوح أو المَغازي. أمّا السِّير (ومفردها سيرة) فتعني التّرجمة، مع اعتبار معالَجة تجارِب المترجَم له. وتدفّق الإبداع الرّوائي المتقَن بثبات، ووصَل إلى ذروته في حقبة الحروب الصّليبية، ولم يزَل مستمرًا في القرنَين الثّامن والتّاسع الهجريَّين/ الرّابع

(أ) كذا ذكر القِفطي عنوان كتاب المَرزُباني: كتاب المقتَبس في أخبار النحويّين واللُّغويّين والنّسابين. (المترجم)

(ب) يُومئ مقدسي إلى الرّسالة الموضّحة في ذِكر سَرِقات أبي الطّيب المتنبّي وساقِط شعره. علمًا بأنّ صاحبها عاد وصنّف الرّسالة الحاتمية، ومدح فيها المتنبّي بعد أن وفَد عليه ورأى فضلَه وبراعته وفصاحتَه. (المترجم)

(ج) لا يعني مقدسي هنا الرّواية العربية بمعناها الكلاسيكي، أي تحمّل الخبر ثمّ تأديتُه عنعنة وإسنادًا. وإنّما قصَد المعنى الاصطلاحي المحدَث: «أدب الرّواية» بمعناه الحداثي، لذا حرَصت على وضع المقابل الإنجليزي؛ كي لا يختلط الأمر على القارئ. (المترجم)

عشر والخامس عشر الميلاديين في مصر، بظهور روايات مثل سيرة بيبرس، وسيرة سيف ابن ذي يزن. وتوضح العلاقة الوثيقة للرواية مع التأريخ من نوع الأخبار حقيقة أنّ العناصر الرسمية التي شكّلت محتويات الرواية هي نفسها: الخطب والمعارك وأوصاف الأمكنة وسلاسل الإسناد، والأهمُّ من ذلك كلّه كان إقحام الشعر(٢١). وتعدُّ **ألف ليلة وليلة** من نوع الأخبار -السّير في الكتابة الروائية، وإن لم يستوعبها هذا النوع من الأدب؛ فمردُّ ذلك لأنّها لم تُكتب بالعربية الفصحى، بل كُتبت بالعامية العربية، وإن ارتدت الزّي الكلاسيكي. وتختلف **ألف ليلة وليلة** عن كتابات الوهراني من حيث إنّ لغتها كانت العاميّة القُحّة مع مسحة من الإعراب عليها، بينما كتب الوهراني النّثر الفنّي بالعربية الفصحى، وكانت هناك تعبيراتٌ عامية هنا وهناك في المتن، بيد أنّها جاءت في أضيق نطاق.

وفي هذا الصّدد، تجدر الإشارة إلى أنّ كلمة «الخبر» (وتُجمع على أخبار) والكلمة الإيطالية (Novella)، لهما المعنى الدّقيق نفسه (خبرٌ مجتزأ، حكاية، أقصوصة)؛ مما يُشير إلى وجود علاقة محتملة بين كلا المصطلحين. وقيل: إنّ أصول الكلمة الإيطالية (Novella) لاتينية، وتعني حكاية أو أقصوصة من النّوع نفسه الذي نجده في أعمال مثل: **ديكاميرون** (*Decameron*) لبوكاتشيو (Boccaccio)[أ]، أو **هيبتميرون** (*Heptameron*)[ب] لـ مارجريت الڤالوسيّة (Marguerite of Valois)، وما

(أ) (*Decameron of Boccaccio*): مجموعة من القصص القصيرة للمؤلف الإيطالي جيوڤانّي بوكاتشيو (Giovanni Boccaccio) (١٣١٣-١٣٧٥م)، وتحتوي على ١٠٠ حكاية روتها مجموعة مكوّنة من سبع فتيات وثلاثة شبّان، لاذوا جميعًا بقصر معزول خارج فلورنسا؛ فرارًا بأنفسهم من الطّاعون أو «الموت الأسود»، الذي ضرب المدينة. وربما كتب بوكاتشيو هذه المجموعة بعد وباء عام ١٣٤٨م، وأكملها بحلول عام ١٣٥٣م. وقد نقلها صالح علماني إلى العربية وصدرت بعنوان: الديكاميرون (بيروت: دار المدى، ٢٠٠٦). (المترجم)

(ب) (*Heptameron*): مجموعة قصصية تتكون من ٧٢ قصّة قصيرة كتبتها مارجريت النّاڤارية (١٤٩٢-١٥٤٩م) -وتُعرف أيضًا بـ الأنجلومية (d'Angoulême)، أو الڤالويسية (de Valois)- بالفرنسية، ونُشرت بعد وفاتها عام ١٥٥٨م. واستلهمتها من الديكاميرون لجيوڤانّي بوكاتشيو المذكور آنفًا. وكان من المفترض أن تحتوي على مئة قصّة تُغطّي عشرة أيام كما في ديكاميرون، لكن المنيّة وافت مارجريت، وكانت بالكاد قد انتهت من حوادث اليوم السّابع. وعالجت مارجريت في =

إلى ذلك من نوع القصص القصيرة[٢٨٢]. وانتشار الأعمال التي حملت عنوان كتاب الأخبار في أدبيات الأدب ظاهرة وقف عليها العلماء مليًا[٢٨٣]. وكان الخبر أيضًا يعني الحديث النبوي، ويُشير إلى المعلومات التاريخية أو السيرية أو القصصية، ويتوافق مع مصطلح الحكاية والرّواية والسّرد والقصّة[٢٨٤].

وعلى الرغم من أنّ الكتابة التّاريخية التي تناولت فنون الأدب تألّف على نحو أساسي من التّأريخ من نوع الأخبار، لا ينبغي لنا أن نعتقد أنّ التّأريخ لم يشغل بال الأدباء قطّ. فقد دُعي الأدباء من طائفة الكُتّاب من العلماء إلى كتابة التّاريخ الرّسمي للأُسر الحاكمة التي شغلوا في ظلّها مناصب مهمّة[أ]. ولكن ثبت لهم أنّ الأخبار هي مصدرٌ مهمٌّ للدراسات الأدبية؛ ليس على صعيد علم اللُّغة فحسب، ولكن على صعيد الخَطابة والترسُّل أيضًا. ووجدت حقول علم الأنساب والتّراجم والسّيرة الذّاتية (Autobiography)، والفوائد النحوية واللُّغوية والشّعرية، إضافة إلى النّوادر والقَصَص - مكانًا لها في صَفحات كُتب الأخبار. وذلك على النّقيض من الحقائق الرّصينة التي وُجدت في المصنّفات التي اختصّ بها التّأريخ على السّنين، من صنف الكتابة التّاريخية الحَولية. واحتوت المصنّفات في الأخبار على القصائد التي احتوت بدورها على مادّة مصدرية للُّغة العربية والتقاليد العربية، ومن ثمّ مالت إلى أن تكون إحدى المستودَعات التي صُبّ فيها كلُّ ما يتعلّق بالعربية / الفصحى، وأولئك الذين [١٦٧]
تحدّثوا بها من العرب الأوائل. وإذا كان على المرء أن يركّز جميع اهتمامات الأدب وانشغالاته في مصطلح واحد شامل بامتياز؛ للدّلالة على العلم الذي أُطلق عليه «الأدب» اصطلاحًا، فسيكون ذلك هو العلم الذي برَع فيه التّابعي قَتادة بن دِعامة السّدوسي، فقد قيل: إنه برَع -أساسًا- في «علم العربية»، أو ببساطة أكثر «علم العرب»[٢٨٥].

---

* (Heptaméron) قصص الحبّ والشّهوة والخيانة. والعنوان (Heptaméron) مأخوذٌ من كلمة يونانية تعني «السّباعية»؛ لأنّ المجموعة القَصصية توقّفت عند انتهاء حوادث اليوم السّابع. (المترجم)

(أ) كما هي الحال مع العُتْبي الذي كتب تاريخ يميني، وهو تاريخ يمين الدولة محمود بن سُبُكْتَكين الغَزنَوي، وأبو إسحاق الصّابئ الذي كتب التّاجي في أخبار الدّولة الدّيلمية -وهو في تاريخ البُويهيّين وأصولهم- بطلب من عضُد الدّولة البُوَيهي. (المترجم)

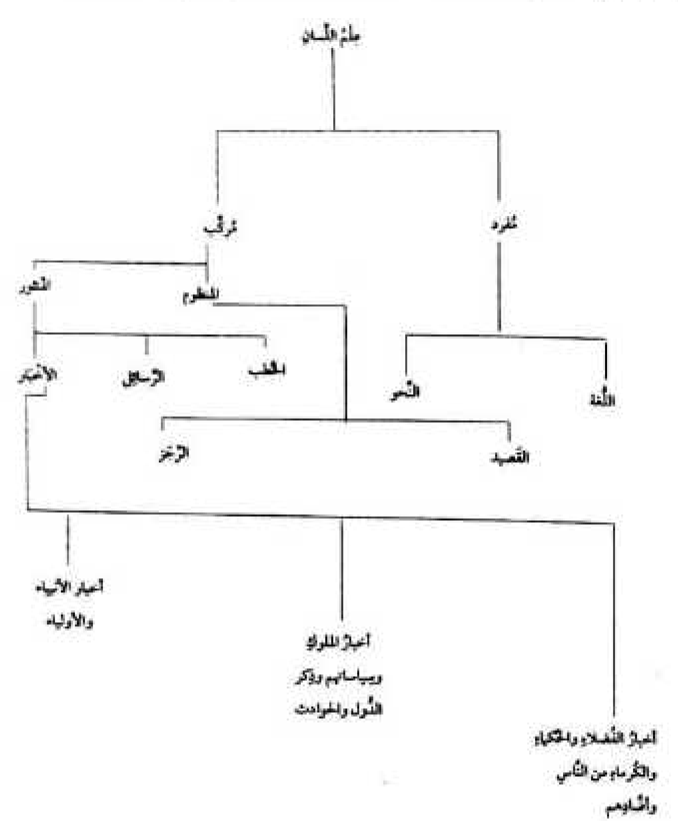
وثمّ عددٌ كبيرٌ من المصنّفات التي انتسبت إلى هذا النوع من الكتابة التأريخية -أعني الأخبار- وذلك على الرّغم من أنها لم تحمل هذا المصطلح في عناوينها، بيد أنها أدّت الغرض نفسه، وتميّزت بغزارة المادّة المخصّصة للاستخدام في الدّراسات الأدبية. وسنقتصر على ذكر عدد قليل منها هنا، فمنها -على سبيل الاستشهاد-: **العقد الفريد** لابن عبد ربّه، و**المقتبس** للمرزُباني، و**نشوار المحاضرة** لعلي بن المحسّن التنوخي (ت ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م)، و**التذكرة** لابن حمدون (ت ٥٦٢هـ/ ١١٦٧م)، و**إرشاد الأريب** لياقوت [الحموي]، و**إنباه الرُّواة** للقفطي، وكذلك مصنّفات الجاحظ والمسعودي. اختلفت العناوين حقًا، لكن الموضوعات ظلّت هي نفسها فيما يتعلّق بفروع الأدب التي ظلّت محلّ الاهتمام المشترك بين مصنّفي تلك الكُتب.

وإلى جانب المصنّفات في الأخبار، وأنواع السّير المسمّاة «طبقات»، أو تواريخ المدن (أي سير الأعلام المقيمين أو الوافدين، بما في ذلك وصف المدينة المعنيّة) والسّير الذّاتية (Autobiographies) (أخبار نفسه، كتاب سيرته)[٢٨٦]، لبّت الأنواع التّالية احتياجات دراسات الأدب أيضًا، وحملت عناوين على شاكِلة: أدب الكاتب، والأمالي، واللّحن، ومجالس أو مجالسات، أو الخلاف أو الاختلاف (في مسائل النحو واللغة)، والنّوادر.

وغالبًا ما ارتبط مصطلح الأخبار -في أدبيّات التّراجم التي عُنيت بسيَر الأدباء- بواحد أو بآخر من حقول الأدب، أو بالأدب عمومًا. وهكذا قيل: إنّ الشّاعر البصري العُتبي أولى عناية كبيرة للأخبار[٢٨٧]. وقيل: إنّ المَوصلي[أ] كان عالمًا في أخبار الشّعر[٢٨٨]. كما قيل: إنّ المؤرّخ البَلاذُري (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) نظَم قصيدة نالت استِحسان الشّاعر المعروف البُحتُري[٢٨٩]. وجُمع الأدب والأخبار معًا في مَعين واحد فسُمّي «علم الأدب والخَبر» بوصفهما حقلَين يُكمل أحدهما الآخر[٢٩٠]. وغالبًا ما ذُكرت الأخبار والأدب عمومًا، أو مع حقل أو أكثر من حقول الأدب الأخرى، بوصفها تخصُّصات أدبية.

(أ) يعني: أبا محمّد إسحاق بن إبراهيم المَوصلي (ت ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م). (المترجم)

وبحلول القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، أضحت العلاقة بين التاريخ من نوع الأخبار وحقول الأدب واضحة جليّة في الأدبيات التي تناولت تراجم الأدباء. ثمّ ظهر ذلك مجدّدًا على نحو واضح في تصنيف حقول المعرفة في المصنّف الذي وُضع خصّيصًا في تدبير شئون الدولة. وهو المصنّف المسمّى **سلوك المالك في تدبير الممالك**، لـ أحمد بن محمّد بن أبي الربيع[٢٩١]، الذي ألّف نحو عام (٦٥٥هـ/ ١٢٥٦م)[٢٩٢]؛ حيث سرد المؤلّف (في الصّفحات ١٠٤-١٠٦) حقول الأدب، والتي يمكن توضيحها هنا من خلال الرّسم البياني التّالي: / [١٦٨]



[تصنيف حقول المعرفة وفقًا لكتاب سلوك المالك لابن أبي الرّبيع]

[١٧٠] / رابعًا: الأدب من منظور أحمد بن محمَّد بن أبي الربيع (صاحب سلوك المالك في تدبير الممالك)

كما هو موضَّحٌ في الشَّكل السَّابق، فقد أُدرج التَّاريخ من نوع الأخبار بوصفه واحدًا من الأقسام الثَّلاثة في إطار النَّثر، إلى جانب علم البلاغة بفرعيه: الترسُّل والخَطابة[٢٩٣]. والحظ هنا أنَّه في هذا التَّصنيف لفنون الأدب فإنَّ جميع حقول الأدب قد اشتَملت على: النحو واللُّغة والشِّعر؛ وفرعي البلاغة: الخطابة والترسُّل، وأخيرًا، التَّاريخ. أمَّا بالنِّسبة لفلسفة الأخلاق، فإنَّ ابن أبي الرَّبيع قد عالَجها في الفصل السَّابق من كتابه. وإذ يظهر تصنيفٌ لفنون الأدب في مصنَّف يتناول علم تدبير شئون الدَّولة؛ فذاك لأنَّ الأدباء إنَّما وُجد أغلَبهم في مجتمع السَّلاطين والحكَّام، حيث شغَلوا مناصب الدَّولة. وفوق ذاك، ففي هذا المصنَّف نفسِه، عالَج المؤلِّف قضية تعليم الشَّباب وتدريبهم. ومن الواضح أنَّه أظهَر اهتمامًا بالشَّباب الذين من المنتظَر أن يؤدِّي بهم تأهيلُهم في حقل الأدب إلى الخدمة في دواوين الدَّولة. وفي هذا الصَّدد، أسدى ابن أبي الرَّبيع النَّصيحة في تأهيل أولئك النَّاشئة على النحو التَّالي:

١) ينبغي أن يُطلَب له معلِّم عاقل حسَن العلم، يبتدئُ به في كتاب الله، لا يشغَله بغيره.

٢) ثمَّ يُعلَّم الكتابة والقراءة، ويحرص على تجويد الخَطِّ.

٣) ويعرف طَرفًا من اللُّغة والنحو بقَدر قُوَّته.

٤) ويعتَني بشيء من البلاغة والرَّسائل.

٥) ثمَّ يُراض خاطِره بالحساب والهندسة واستخراج المجهول بالمعلوم.

٦) وليعتَن بـ (الفضائل المختارات)، وإعرابها ومعانيها.

٧) وليشتغل بطرف من الفقه ويُطالع كُتب الأحاديث، ودراسة دواوين الحديث.

٨) ويُؤمر مع ذلك بإكرام معلّمه والمبالغة في خدمته، ويعرف حقّه. فعند ذلك يبلغ إلى حال يتناول فيه ما ينفعه ويدفع عنه ما يضرُّه"[٩١].

الفصل السابع
فلسفة الأخلاق

/ مرّ الأدب بمراحل مختلفة من التفكير الأخلاقي، فجمع بين عناصر متباينة. [١٧١] وكان للفكر الأخلاقي الفارسي والفلسفة الأخلاقية اليونانية دورهما في ذلك، ووجدت تعاليمهما -في الأخير- طريقها إلى المصنّفات الأدبية. ولعبت المؤثّرات النّابعة من داخل الإسلام نفسه دورًا أكثر أهمية في هذا الصّدد، ولا سيّما من خلال التصوُّف، فكان لهذه الحركة -ذات الأوجه المتعدّدة- جوانب من النّظر والزُّهد، كما كان لها أيضًا جانب مناهض للعقيدة (Antinomian)[أ]، وكان لها جانبٌ آخر عمِل على التخفُّف من الغُلوّ في التّصوف، من خلال التمسُّك -اعتدالًا أو غُلوًّا- بأحكام الشّريعة. وفي دراسة له عن الأخلاق في الإسلام، قال أحد الباحثين:

> «ربما يسعُني القَول إجمالًا: إنّ متون الحديث مجتمِعة تُشكّل متنًا هاديًا للأخلاق في الإسلام؛ وذاك لأنّ الأداء الصّحيح للعبادات -من المنظور الإسلامي بشكلٍ عامّ- والفَهم الصّحيح للعقيدة، مثّلا عُنصُرَين لم ينفصلا عن الحياة الأخلاقية قطُّ. وفي إطار هذا الهيكل الشّامل، حُدِّدت أنماط معيّنة من السُّلوك، من خلال مصطلح «أدب» خاصّة، الذي كان له -في هذا السّياق الدّيني المبكّر- دلالة أخلاقية محدّدة»[٢٩٥].

(أ) الإيماءة إلى المتصوّفة الغُلاة، وأحسَب مقدسي يومئ إلى الحلاّج ومن لفّ لفّه من القائلين بـ«الحُلول» تحديدًا. وربما أراد أيضًا الإيماء إلى محيي الدّين ابن عربي ومن لفّ لفّه من القائلين بـ«وحدة الوجود». (المترجم)

لقي المؤثّر الصُّوفي قبولًا في الإسـلام، وهو مـا يمكن معاينته بوضوح -من بين جملة موضوعـات أخرى (*inter alia*)- في مصنَّف الغزّالي المسمَّى **إحياء علوم الدّين**؛ إذ لم يستنِد هذا الكتاب إلى تعاليم المتصوِّف المحاسِبي (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) على نحو واسـع فحسب[٢٩٦]، بل استَند أيضًـا إلى تعاليـم المتصـوِّف المتأخِّر أبي طالـب المكّي (ت ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م)، ولا سيّما تلك التي ضمَّنها الأخير مصنَّفه المسمَّى **قوت القلوب**.

بيد أنّ فلسفة الأدب الأخلاقية كانت مزيجًا انتقائيًا من التّقاليد الأجنبية والإسلامية معًا، وبوُسعِنا أن نجِدهما في مصنَّف ابن قُتيبةَ المسمَّى **عيون الأخبار**. فقد وجَد كلا الجانبيـن: العَلماني والدّيني طريقَهمـا إلـى هـذا الكتـاب، بصرف النَّظر عن ذلك الانطِبـاع الأوّل الـذي يخرج بـه المرء بعدَ فراغِه من قـراءة فِقرة وردَت في مقدِّمة المؤلِّف، وذا نصُّها:

> «إنّ هـذا الكتـاب -وإن لم يكن في القرآن والسُّنة وشرائع الدِّين وعلم الحلال والحرام- دالٌّ على معالي الأمور، مرشِدٌ لكريم الأخلاق، زاجِرٌ عن الدَّنـاءة، ناهٍ عن القَبيـح، باعِثٌ على صَواب التَّدبير، وحُسـن التَّقدير، ورفق السِّياسـة، وعِمـارة الأرض. وليس الطَّريـق إلـى الله واحـدًا، ولا كلُّ الخير مجتمِعًا في تهجُّد اللَّيل، وسَـرد / الصِّيام وعلم الحلال والحرام، بل الطُّرق [١٧٢] إليـه كثيـرة، وأبواب الخير واسـعة. وصلاح الدِّين بصـلاح الزَّمان، وصلاح الزَّمـان بصـلاح السُّـلطان، وصـلاح السُّـلطان -بعـد توفيق الله- بالإرشـاد وحُسن التَّبصير»[٢٩٧].

تعرَّضنا -آنفًا- للمصنَّفات الأربعة التي عدَّدها ابن خَلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) بوصفها محتوية على المبادئ الأساسية للأدب الإنسـاني وركائزه، وهذا المصنَّف لابـن قُتيبـةَ هـو أحدهـا[٢٩٨]. وعند القـراءة الأولى للمَقطـع المذكور آنفًـا، قد يخرج المرء بانطباع مؤدّاه أنَّ هذا الكلام إنّما هو مسـتلهَم من مشـرَب عقلاني، طالما أراد مؤلِّفـه الإعـلاء مـن قيمـة الأدب على حسـاب الدِّيـن نوعًا مـا. بيد أنَّ هـذا الانطباع مخالفٌ للحقيقة كل المخالَفة، ولا سـيَّما عندما يتأمَّل المرء مليًا في أوّل اسـمين من المؤلِّفيـن الأربعـة الذيـن ذكَرهـم ابـن خَلدون، إلـى جانب الحـوادث التي شـهِدها

النّصف الثّاني من القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي. فقد كان الأديب العظيم الجاحظ عقلانيًا معتزليًا، وكان ابن قُتيبة -وهو الأديب الذي لا يقلُّ عن الجاحظ عظمة- مندرجًا في عداد أهل الحديث.

لم ينافح ابن قُتيبة عن العقلانية قطُّ وهو على عقيدة أهل الحديث. بل يجب أن يُفهَم ذلك المقطع على أنه دعوة للأدب، وجّهها ابن قُتيبة إلى الرِّفاق من أهل الحديث. ففي هذا المقطع، كان ابن قُتيبة يناشد أولئك الذين تشبّثوا بالقرآن والسُّنة وفرائض الشّريعة. لقد كان ابن قُتيبة -كما يبدو لي- يحثُّ رفاقَه من أهل الحديث على عدم المبالَغة في ردِّ الفعل ضد الأدب، الذي مال -لبعض الوقت- إلى العقلانية بتأثير الأدباء من المعتزلة؛ وذاك لأنه قبل إخفاق المِحنة في تحقيق أهدافها، كان المعتزلة قد هيمنوا على الأدب، ونُسِبت لهم أبرز الإنجازات التي تحقّقت فيه. وكان الجاحِظ -الذي أوضح موقفَه عقائديًا في مصنَّفه فضيلَة المعتزلة- من أبرز أولئك المعتزلة. وبهذا الكتاب افتتح مذهبٌ في الشّريعة نُسِب إليه، فأُطلق عليه «الجاحِظي». وسَرعان ما درَست آثارُه، مغمورًا بموجات مدِّ مذهب أهل الحديث.

توفِّي ابن قُتيبةَ في الرُّبع الأخير من القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي، في وقت كانت فيه النّقابات الفقهية لحركة أهل الحديث في طور التّكاثُر، وظهور كليّات الفقه المتخصّصة، ومناهجِها المقتصِرة عليها، كما سبق أن تناولنا ذلك في الباب الأوّل من هذه الدّراسة. وتمثَّل هدف أهل الحديث في تأمين سُلطة التّدريس في الفقه بحزم في حَوزة الفقهاء دونَ غيرهم، واستِبعاد أهل الكلام. وأدرَك ابن قُتيبة -المنتمي لأهل الحديث والماهر في الأدب- أنَّ رفاقَه من أهل الحديث، ربما بالَغوا في ردِّ فعلهم إزاء الأدب في ذُروة تعصُّبهم ضدَّ العَدوّ -أعني المعتزلة- فألقَوا بالطِّفل مع ماء الاستِحمام، كما يقول المثل الإنجليزي[1].

(أ) المثل الذي ذكَره مقدسي هو: "throw out the baby along with the bath". وهو مثلٌ إنجليزي مشهورٌ يقال فيمَن لا يُميِّز الغَثَّ من السَّمين. (المترجم)

/ أولًا: تطور خطبة الوعظ المدرسية[أ]

استحدث أهل الحديث النقابات الفقهية، وكليّات الفقه، والمناهج المقتصرة عليها، وإجازة التدريس. كما استحدثوا أيضًا الوعظ المدرسي في حقل فلسفة الأخلاق. [٢٣١]

١) أنواع الوعظ

مُيّز بالفعل بين نوعين من الوعظ: ١) الخُطبة. ٢) الوعظ. وكانت الخُطبة هي خُطبة الجُمعة التي ألقاها الخطيب -المعيَّن من قِبل الخليفة- من على منبر المسجد الجامع. وأمّا الوعظ، فخطبة كان يلقيها عالمٌ مستقلٌّ -فقيهًا كان، أو متصوّفًا، أو عالمًا في القرآن، أو في الحديث- في حَلقة دراسية، أو في الجامع، أو في المسجد، أو في المدرسة، بوصفها حقلًا أكاديميًا للدّراسة. أو في بعض المناسبات الأخرى مثل كتابة الوعظ إلى الحُكّام في شكل رسالة، أو وعظ الجمهور في الشّوارع والأسواق. وعلى النّقيض من الخطيب المعيَّن من قِبل السُّلطان[ب]، فإنّ وضع الواعظ لم يتحدَّد من قِبل السُّلطان قطُّ. وعلى النَّقيض كذلك من الخطيب، كان بوُسع الواعظ أن يعِظ حاثًّا، أو ناصحًا، أو منتقدًا، السُّلطة الحاكمة.

كانت الخطبة والوعظ أهمّ نوعين من الخُطب. ولا تخلط المصادر بينهما قطُّ، في حين أنها تخلط بين الوعظ والقَصّ والتّذكير. وينبغي لنا أن نُميِّز بين الوعظ والقَصّ؛ فالقَصُّ هو الخطبة الشَّعبية التي كانت تُلقى في شوارع المدينة، وكان يُطلَق على الخُطباء فيها اسم القاصّ (وتُجمَع على قُصّاص)، والمذكِّر أيضًا (وتُجمَع على

(أ) يعني مقدسي بالوعظ المدرسي (الأكاديمي) الوعظ الذي دُرّس في المدارس بوصفه موضوعًا للدّراسة، ونشاط الوُعّاظ الذين كان لهم إنتاجٌ علمي في الوعظ وما تعلّق به. وسيتعرض مقدسي تفصيلًا لتطوُّر الخُطبة منذ أُطلق عليها «المَقام» وحتى أصبحت حقلًا مدرسيًّا، وكُرسيًّا موقوفًا في المدارس، يُعيَّن فيه الوُعّاظ للوعظ وتدريسه. (المترجم)

(ب) لا تعني كلمة «السُّلطان» هنا المعنى المباشر الذي يتبادر إلى الذّهن، بل تُشير عامّة إلى صاحب السُّلطة، وكان المؤرّخون الأوائل يُلقِّبون الخليفة بالسُّلطان إلى أن اتّخذ الغزنويّون ثمّ السّلاجقة هذا اللّقب، فصار المؤرّخون يُميِّزون بين الخليفة والسُّلطان. (المترجم)

مذكّرين). وينبغي التّمييز بينها؛ لأنّ المصطلحات الثلاثة التي عنَت الوُعّاظ -أعني: الواعظ والقاصّ والمذكّر- غالبًا ما جاءت مشوّشة في المصادر.

عالج ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) هذا الالتباس، فصنّف كتابًا في الوعظ، أسماه كتاب القُصّاص والمذكّرين. وعرّف ابن الجوزي كلّ مصطلح من المصطلحات الثلاثة في مستهلّ كتابه. فكان عمل القاصّ رواية قصص الغابرين وتفسيرها. وأعاد المذكّر تذكير النّاس بالنّعم التي أنعم الله بها عليهم، وحثّهم على شكره، وأنذرهم مغبّة عصيانه. ثمّ أشار المؤلّف بعد ذلك إلى أنّ هذين المصطلحين الأخيرين قد استُعملا عن طريق الخطأ تبادليًا، فحلّ كلٌّ منهما محلّ الآخر. وكان الهدف من الوعظ إلهام الجمهور التّقوى التي تُرقّق القلوب القاسية(١٩٩).

٢) نشأة الوعظ المدرسي

قد نجد العلامات الأولى لتطوّر الوعظ مدرسيًا / في أنشطة بعض الشّخصيّات [١٧٤] البارزة من أئمة أهل الحديث. فعلى الرّغم من أنّ [أبا علي] البربهاري (ت ٣٢٩هـ/ ٩٤١م)، لم يُذكَر بوصفه واعظًا قطُّ، فقد كان إمامًا لنوع النّشاط الذي انبعث من بين صفوف الوعّاظ في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي في خضمّ الكفاح ضدّ الدُّعاة الأشاعرة الوافدين من خارج بغداد بهدف نشر مذهبهم فيها. إنّ المصنّف الوحيد الذي صنّفه البَربَهاري -ووصَلنا- هو كتابٌ في العقيدة بعنوان شَرح كتاب السُّنة، (وكتاب السُّنة من تصنيف أحمد بن حنبل)، أنكر فيه على الحركات السّياسية-الدّينية التي عدّها معادية لسُنّة النّبي [ﷺ]. وكان البَربَهاري مناهِضًا للكلام عند الأشعري، وقيل: إنّه -أعني الأشعري- قد دوّن مصنّفه **الإبانة** بعد لقاء جمَعه بالبَربَهاري، فوضع الأشعري نفسه على نحو مباشر تحت لواء ابن حنبل. كما صنّف البَربَهاري أيضًا كتابًا حمَل هذا العنوان نفسه(أ). واضطُرّ البَربهاري، بسبب

(أ) يعني كتاب الإبانة. ولا أعلم أحدًا نسب للبَربَهاري كتابًا غير كتاب شرح كتاب السُّنة، غير أنّ ابن أبي يَعلَى -في سياق ترجمته للبَربَهاري- ذكر أن له مصنّفات (هكذا على الجمع)، وربما كان له مصنّفٌ مفقودٌ بهذا العنوان. غير أنّي لم أقف على مصدر مقدسي في هذا الصّدد، كما لم أقرأ قطّ أنّ للبَربَهاري كتابًا حمَل هذا العنوان، ولست أعرف له إلّا شرح كتاب السُّنة. (المترجم)

نشاطه الدّيني-السّياسي لصالح مذهب أهل السُّنة، تحت حُكم البويهيِّين الذين مالوا إلى الشّيعة، إلى الاستتار حتى توفّي عن عمر ناهز ٩٦ عامًا[(أ)٣٠٠].

وكان لأبي بكر النجّاد (ت ٣٤٨هـ/ ٩٦٠م) حلقتان دراسيّتان في جامع المنصور، إحداهما للإفتاء، والأخرى للحديث. وصنّف مسندًا لحديث أحمد بن حنبل[(ب)]، ومن بين أعماله في الفقه ثمّ عملٌ له حول الخلاف بين الفقهاء[٣٠١]. وكتب رسالة في الرّدّ على من يقول بخَلق القرآن[٣٠٢].

وكان أبو بكر الآجُرّي (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧١م) -وهو محدّثٌ ومتصوّفٌ- من أهل الحديث الذين ادّعى أصحاب كُتب التراجم من الحنابلة والشّافعية أنه كان على مذهبهم، والسّبب في هذه الهُوية المزدوجة هو التّقارب بين أعضاء النّقابتين الفقهيّتين -اللّتين كانتا ما تزالان في طور التشكُّل- من أهل الحديث ولا شكّ. وصنّف الآجُرّي في عقيدة أهل الحديث ناهلًا من المشرب نفسه الذي نَهل منه الحنابلة من أهل الحديث، حيث كانت إدانة الكلام شرطًا لا غنًى عنه (sine qua non)[٣٠٣]، وكان النجّاد والآجُرّي من علماء الحديث الذين كان لهم طلّابٌ في فنّ الوعظ المدرسي، على الرغم من أنّهما لم يُصنّفا واعظَين في تراجمهما. ومع ذلك، كان كلاهما من علماء الحديث، وكانت لهما حلقاتٌ للحديث، استخدماها في أحيان كثيرة للوعظ المدرسي[٣٠٤].

كان أبو الحسين ابن سمعون (٣٠٠-٣٨٧هـ/ ٩١٢-٩٩٧م) أوّل عالم حنبلي

(أ) جانَبَ مقدسي الصواب بقوله: إنّ البَربَهاري استتر في عهد البُويهيِّين الذين مالوا إلى الشّيعة وقدّموهم على من دونهم؛ إذ لم يُدرك البَربهاري حُكم بني بُوَيه، فقد توفّي في شهر رجب من عام (٣٢٩هـ/ ٩٤١م)، وبعد وفاته ببضع سنوات دخل معزّ الدّولة أحمد بن بُوَيه بغداد في عام (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م). أي إنّ البَربهاري مات مستترًا في مستهلّ خلافة المتّقي لله الذي بويع بالخلافة في شهر ربيع الأوّل من عام (٣٢٩هـ). وكان الخليفة الرّاضي -الذي أباح دم البَربَهاري- قد توفّي في الخامس عشر من ربيع الأوّل من السّنة نفسها. (المترجم)

(ب) قيل: إنّ أبا بكر النجّاد صنّف كتابًا كبيرًا مرتّبًا منسّقًا في السُّنَن، ولعلّه هو الذي يُشير إليه مقدسي أعلاه. وله رسالة بعنوان الرّد على من يقول إنّ القرآن مخلوق، والأمالي، ومسنَد أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب. (المترجم)

مبرّز في فنّ الوعظ المدرسي، جمع معاصروه أكثر وعظه، بيد أنّه لم يصلنا منه سوى شذرات قليلة[٣٠٥]. ودأب عددٌ كبيرٌ من العلماء على حضور مجالس وعظه في بغداد. ولمّا أراد الأمير البُويهي عضُد الدّولة (حُكمه: ٣٣٨-٣٧٢هـ/ ٩٤٩-٩٨٣م) وضع حدٍّ للشّغب الدّائر بين السُّنّة والشّيعة في مستهلّ حُكمه في بغداد، أصدر مرسومًا ينهى فيه عن الوعظ في المساجد وفي شوارع المدينة. وفي تحدٍّ منه لذلك الأمر لم يأبَ ابن سَمعون التوقُّف عن الوعظ فحسب، بل قيل: إنّه وعظ الأمير البُويهي نفسَه، لمّا استدعاه للمثول بين يديه[٣٠٦].

/ أسّس الوعظ على أرض صلبة -بوصفه فنًّا وحقلًا مدرسيًّا يُدرّس في الحلقات [١٧٥] في الجوامع، والمساجد-الكليّات، وفي الأخير، في المدارس-الكليّات وما أشبه ذلك من المؤسّسات- على يد ابن سَمعون. ويبرز هذا التطوُّر في تراجم الفقيه الحنبلي المتفنّن ابن عَقيل؛ إذ ذكر ابن عَقيل في سيرته الذّاتية الوعظ بوصفه حقلًا من جُملة الحقول التي تخصّص فيها، متبوعًا باسم أحد المدرّسين الذين درّس عليهم هذا الفنّ، ألا وهو أبو طاهر ابن العَلّاف (ت ٤٤٢هـ/ ١٠٥٠م)، وكان ابن العلّاف تلميذًا من تلامذة ابن سَمعون. وكان لمصنّفات ابن عَقيل أثر عظيمٌ في نفس ابن الجَوزي. وكان الأخير -بلا شكٍّ- أصغر من أن يدرُس مباشرة على ابن عَقيل -الذي ترى أثره عليه واضحًا، ولا سيّما في فنّ الوعظ، من خلال تلك المقاطع الطّويلة المأخوذة من أعمال ابن عَقيل التي حفِظها ابن الجَوزي لنا في مصنّفاته- بل درَس ابن الجَوزي فنّ الوعظ على [أبي الحسَن ابن] الزّاغوني (ت ٥٢٧هـ/ ١١٣٢م) -وكان من أقران ابن عَقيل- والذي وافته منيّته ولمّا يبلغ ابن الجَوزي عامَه الخامس عشرَ بعد. وكان لكلٍّ من ابن عَقيل وابن الجَوزي مدرّسين آخرين في حقل علوم القرآن والحديث والزُّهد والتصوُّف، وكانت كلُّها حقولًا متصلة اتصالًا وثيقًا بالوعظ.

وثمّ سلسلة من الوعّاظ العظام في التّقليد الحنبلي لخُطبة الوعظ المدرسيّة، امتدّت من القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشرَ الميلادي، ممّا أسفَر عن خطيب واعظ كبير في كلّ قرن من تلك القرون

الثلاثة، وهم: ابن سمعون وابن عقيل وابن الجوزي على الترتيب. ووصل الوعظ -بوصفه فنًا من الفنون- إلى ذروة تطوُّره في الأدب الإنساني الجديد في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي على يد ابن عقيل، ثمّ ابن الجوزي، في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، ووصل فنُّ الوعظ إلى الدّفع بالأدباء من الوُعّاظ إلى شغل الوظائف العُليا للدّولة في بلاط الخلافة التي استعادت عافيتها آنذاك.

كان الوعظ وكتابة الخُطب -مثله في ذلك مثل التصوُّف[٣٠٧]- نتاجًا لمذهب أهل الحديث، ونتاجًا أيضًا للتأمُّل في القرآن والحديث؛ إذ كان للوعظ جذورٌ عميقة في الكتاب والسُّنة. ففي ثنايا مصنَّفه عن فنّ الوعظ، عيَّن ابن الجَوزي النّبي [ﷺ] نفسه بوصفه أوّل واعظ، فهو الذي أُمِر في القرآن بالوعظ: ﴿فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٦]، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: ٢١].

ثُم سمّى ابن الجَوزي الوُعّاظ المسلمين البارزين بعد النّبي [ﷺ]. فبدأ بـ «الصّحابة» وسمّى منهم ستَّة عشرَ صحابيًّا، فيهم الخلفاء الرّاشدون. ثمّ ذكَر بعد ذلك كُتّاب الوعظ البارزين في مختلف أصقاع الإسلام وحواضره على النحو التّالي: مكّة: خمسة وعّاظ، والمدينة: ستّة وعّاظ، واليمن: واعظٌ واحدٌ، والكوفة: سبعة وعّاظ، والبصرة: ستّة عشرَ واعظًا، والرّي: ثلاثة وعّاظ، وبَلخ: ثلاثة وعّاظ، ونيسابور: واعظٌ واحدٌ، والشّام: ثلاثة وعّاظ، ومصر: واعظٌ واحدٌ، والمغرب: واعظٌ واحدٌ، والقسطنطينية: واعظٌ واحدٌ (لم يُسمّه، وذكره إيجازًا باسم «خطيب القسطنطينية») وأخيرًا مدينته بغداد: أحدَ عشرَ واعظًا. وسنقصُر اهتمامنا هنا على كُتّاب الوعظ والوعّاظ في بغداد.

يعدُّ ابن الجَوزي مصدرَنا الرّئيس عن كُتّاب الوعظ الذين سنذكُرهم مستأنفًا. وسنَعرِض لهؤلاء العلماء الذين ذُكروا في مصنَّفه المسمّى كتاب القُصّاص، وكتابه الجامع بين الحوليّات / والتّراجم، والمسمّى المُنتظَم؛ لنمنح القارئ -من خلال تعاليمِهم وكتاباتهم- نُبذة عن تطوّر فنّ الوعظ في بغداد؛ لإظهار الكيفية التي استُخدم بها الوعظ، ولا سيّما بعد إخفاق المِحنَة في تحقيق أهدافِها. وسيتبيَّن لنا من [١٧٦]

خلال ذلك أنْ خُطبة الوعظ قد لعبت دورين، الأوّل من حيث الشكل، والثاني من حيث المضمون:

١) كانت خُطبة الوعظ واسطة البلاغة عند حركة أهل الحديث، وهي حركة تصحيحية لنوع الخطابة الأدبية التي سبق أن خبرها بلاط الخلافة.

٢) كانت وسيلة لنشر الإيمان بمذهب أهل الحديث، فكانت بيانًا موجّهًا ضد ميول علمنة نمط الخطابة في البلاط، وكذلك نمط الحياة ثمّة. وكان محتوى هذا البيان هو العقيدة السُّنية، التي كانت ما تزال في طور النشوء على أساسٍ من فقه الشّافعي وأحمد بن حنبل[٣٠٨].

هنالك أحدَ عشرَ واعظًا ببغداد ذُكروا في كتاب **القُصّاص**، من الفقهاء والمحدِّثين والمتصوِّفة. كان من بينهم الجُنَيد (٢١٥- ٢٩٨هـ/ ٨٣٠-٩١٠م)، المتصوّف المعروف، وصاحب المحاسبي والبِسطامي، وكان الجُنَيد أيضًا مترسّلًا وفقيهًا درس على أبي ثور (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م)، تلميذ الشّافعي[٣٠٩]. وعُرف الشّبلي (٢٤٧-٣٣٤هـ/ ٨٦١-٩٤٦م) أيضًا بوصفه متصوفًا، وكان تلميذًا لخَير النّساج والجُنَيد والحلّاج[٣١٠].

ثانيًا: كتَّاب الوعظ والوعاظ المدرسيون

١) أبو السَّري منصور بن عمار

عاش الواعظ أبو السَّري منصور بن عمّار (ت في مستهلّ القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي)[٣١١] في البصرة، وأصلُه من مدينة مَرو. وكان متصوّفًا ومحدّثًا، روى الحديث عن اثنين من المحدِّثين الأوائل المعروفين، وهما: اللّيث بن سعد وعبد الله بن لَهيعَة (ت ١٧٤هـ/ ٧٩٠م). ولم نقف له على تاريخ مولد أو وفاة محدَّدين بدقّة. ولكن فؤاد سِزگين (F. Sezgin) يذهب إلى أنه ربما توفّي في أوائل القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي. وذُكرت مجالس الوعظ عنوانًا لمصنّف له في **الفِهرست** لابن النّديم[٣١٢](أ). وعدّه أبو عبد الرّحمن السُّلَمي -صاحب تراجم

(أ) قال محمّد بن إسحاق النّديم: =

المتصوّفة- «من حكماء المشايخ»*، وذكر عددًا من أقواله في الأخلاق، نسوق منها ما يلي، مؤشّرًا على العصر من جهة، فضلًا عن أنّ تلك الأقوال ذات صلة بفنّ الوعظ من جهة أخرى:

«من اشتغل بذكر النّاس انقطع عن ذكر الله تعالى» (المقولة الرّابعة) «سبحان من جعل قلوب العارفين أوعية الذّكر، وقلوب أهل الدّنيا أوعية الطّمع، وقلوب الزّاهدين أوعية التّوكّل، وقلوب الفقراء أوعية القناعة، وقلوب المتوكّلين أوعية الرّضا». (المقولة العاشرة). / «سلامة النّفس في مخالفتها، وبلاؤها في متابعتها». (المقولة الثّالثة عشرة)[٣١٣]. [١٧٧]

وتجدر الإشارة إلى أنّ منصور بن عمّار -وكان أوّل عالم بارز في حقل الوعظ المدرسي- قد شارك في محنة خلق القرآن، منحازًا إلى جانب العلماء من أهل الحديث. فقد كتب عمّار رسالة يردُّ فيها على رسالة أرسلها له بشر المريسي -خصم الشّافعي- في مسألة خلق القرآن، وقد حفظ أبو نُعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م) -وهو صاحب تراجم آخر للمتصوّفة- تلك الرّسالة في كتابه **حلية الأولياء**[٣١٤]. وقيل: إنّ ابن عمّار عدّ الجدل في مسألة خلق القرآن بدعة يأثم فيها السّائل والمجيب معًا: فأمّا السّائل فقد دخل فيما ليس له بتكلّفه[٣١٥]، وأمّا المجيب، فلأنّه تحمّل ما لم يجب عليه أن يتحمّله. ثمّ استطرد ابن عمّار قائلًا:

«والله تعالى الخالق، وما دونَ الله مخلوقٌ. والقرآن كلامُ الله غير مخلوق، فانته بنفسك وبالمختلفين في القرآن إلى أسمائه التي سمّاه الله بها تكُن من المهتدين، ولا تبتدع في القرآن من قلبك اسمًا فتكون من الضّالّين»[٣١٦].

تحدّثت المصادر عن منصور على أنّه رجلٌ بلَغ الغاية في البلاغة والوعظ في

---

* وما أخذ عن منصور فإنّما جعله مجالس، لم يُسمِّ ذلك كُتبًا. فمن ذلك مجلسٌ في الحَين، مجلس الدّيباج، مجلس صفة الإبل، مجلس الشّيل، مجلسٌ في ذكر الموت، مجلسٌ في حُسن الظّنّ بالله، مجلسٌ في العينة والدّين، مجلسٌ في البلى، مجلس الشّحاب على أهل النّار، مجلسٌ في انظرونا نقتبس من نوركم، مجلسٌ في الغمّة في النّار، مجلس العرض على الله عزّ وجل، مجلس النّقفورية في الغزو، مجلس المسجّا في ذكر الموت».
انظر: الفهرست، ١: ٦٥٩-٦٦٠. (نشرة أيمن فؤاد سيّد). (المترجم)

زمانه، فكان «إليه المنتهى في البلاغة والوعظ»، وفي «ترقيق قلوب» الحاضرين في مجالس وعظه، وفي إثارة حميّة الحضور أو «تحريك الهمم» على حدّ تعبير المصادر المعاصرة[٣١٧].

٢) أبو زكريا يحيى بن مُعاذ الرازي (ت ٢٥٨هـ/٨٧٢م)

أصلُه من الرّي، وعاش في بَلخ ثمّ انتقل إلى نيسابور، حيث وافته منيّته هناك. وكان واعظًا متصوّفًا وزاهدًا مشهورًا[٣١٨]. وكان أخوه -ويُدعى إسماعيل- على النّقيض منه، قد اتّخذ منحًى مختلفًا؛ فنادم الملوكَ أو اعتاد «مجالسات الملوك»[٣١٩]. وذكَر ابن الجوزي نعتًا كُتب على شاهد قبر يحيى: «حكيم الزّمان»[٣٢٠]. وعلى الرّغم من أنه مجرّد عالم زار بغداد، إلّا أنّ يحيى وأخاه قد ذُكرا هنا إظهارًا للتباين في مسيرة أفراد انتموا إلى الأسرة نفسها، وتجسيدًا لجانبين من المنافسة في استخدام البلاغة والفصاحة في حياة البلاط.

٣) أبو محمّد الحسن بن علي بن خلف البَربَهاري (ت ٣٢٩هـ/٩٤١م)

على الرّغم من أنّ المصادر لم تنعَته واعظًا -كما ذكَرنا ذلك آنفًا[أ]- فإنّه -بوصفه فقيهًا حنبليًا- كان رائدًا لهذا النّشاط الدّيني-السّياسي الذي غدا جزءًا لا يتجزّأ من الوعظ والزُّهد في خِضمّ كفاح أهل الحديث[٣٢١].

/ ٤) أبو الحسن علي بن محمّد (ت ٣٣٨هـ/٩٥٠م) [١٧٨]

ويُدعى «المصري»، عاد إلى بغداد -وكانت مسقط رأسه- بعد زيارة له إلى مصرَ. وكان واعظًا بغداديًا كاتبًا للمَواعظ، وصنّف عددًا كبيرًا من المصنّفات في فنّ الوعظ، فُقدت جميعها فلم يصلنا منها شيءٌ. وكان لديه مجلسٌ يُدرّس فيه ويعِظ[٣٢٢]، وكان سَميًا لـ علي بن محمّد (ت ٣٦١هـ/ ٩٧٢م)، وكان الأخير خادمَه-وتلميذَه، درس عليه فنّ الوعظ[٣٢٣]. وبوصفه ورّاقه، لُقّب التّلميذ بـ «غُلام المصري»[٣٢٤].

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٣٨١. (المترجم)

٥) أبو الحسن علي بن إبراهيم الحُصْري (ت ٣٧١هـ/٩٨٢م)

متصوفٌ وواعظٌ، بصري الأصل، سكن بغداد حيث كان شيخًا إمامًا للمتصوفة المبتدئين. صحب المتصوف الشبلي. وعُمِّر حتى بلغ من العمر أرذله، وأضحى يصعب عليه حضور المجالس في المسجد؛ لذلك فقد شُيِّد له رباطٌ، بإزاء جامع المنصور، وهو الرباط الذي عُرِف بعده باسم صاحبه، أي: تلميذه، «الزَّوزني».

تُوفي الحُصْري عن عمر ناهز الثمانين، ودُفن في مقبرة باب حرب، المعروفة أيضًا باسم «قبر أحمد بن حنبل»[٣٢٥].

٦) أبو حفص عمر بن أحمد بن شاهين (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م)

تَوفَّر على دراسة الحديث، بوصفه محدِّثًا بغداديًا وواعظًا، وهو في الحادية عشرة، شأنه في ذلك شأن شيوخه الذين بدأوا أيضًا دراسة الحديث في تلك السنّ المبكِّرة. وكان مؤلِّفًا مُكثِرًا، كتب -بحسب إحصائه- ٣٣٠ مصنَّفًا؛ وقيل إنّ تفسيرَه للقرآن تألَّف من ١٥٠٠ جزء[٣٢٦]. ومن بين تلامذته في فنّ الوعظ، ثمّة امرأتان، هما: خديجة الملقَّبة بـ «بنت البقّال» (ت ٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م)، وخديجة الشاهجانية (ت ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م). وكان ابنُه عُبَيد الله بن شاهين (ت ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) تلميذًا له أيضًا[٣٢٧].

٧) ابن سَمعون (ت ٣٨٧هـ/٩٩٧م)

افتتح ابن سَمعون سلسلة الوُعّاظ العظام في فنّ الوعظ من الحنابلة، من لدُنه وصولًا إلى ابن الجَوزي في القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشرَ الميلادي وما تلاه. درَس المتصوّف الحنبلي، والفقيه والمحدِّث، الكتابَ الأمّ في الفقه الحنبلي، المسمّى المختصَر للخِرَقي (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م)، وعلّق عليه في تعاليمه الصُّوفية وفنّ الوعظ المدرسي. اشتُهر بمواعظه وحِكَمِه، وما زال يعظ حتى لقّبه النّاس بـ النّاطق بالحكمة. ونقَل ابن الجَوزي عن ابن سَمعون قولَه: «رأيت المعاصي نذالة فتركتُها مروءة، فاستحالَت ديانة»[٣٢٨].

/ الحظُّ هنا تلك الصّلة بين المروءة في الأدب وطاعة العبد لربّه، التي يفترض أن (١٧٩) تؤدّي المروءة إليها، في هذه الحكمة للمتصوّف والواعظ الحنبلي المشهور. دُفن في مقبرة أحمد بن حنبل، في محلّة باب حرب[٣٢٩]. وثمّة شذراتٌ من أمالي ابن سمعون محفوظة في المكتبة الوطنية بدمشق[٣٣٠].

٨) عبد الصمد الواعظ (ت ٣٩٧هـ/١٠٠٧م)

يقدّم عبد الصّمد و«أصحابه» أمثلة باهرة على ذلك التّعاون الذي كان بين النّقابتين الفقهيّتين: الحنبلية والشّافعية، والشّراكة الوثيقة التي جمعت بينهما داخل حركة أهل الحديث. وكان عبد الصّمد فقيهًا شافعيًا وعالمًا في فنّ الوعظ، ارتبط اسمه بجماعة دينية-سياسية ناشطة عُرفت باسم «أصحاب عبد الصّمد». وذكره ابن الجوزي في كتابه عن الوعّاظ، وعدّه زاهدًا كان يعظ بالقرب من الصّناديق، أي السّاعة المائية (Clepsydra) التي كانت تُحدّد مواقيت الصّلوات في جامع المنصور[٣٣١].

وثمّ رواية رويت عنه، أنّه لمّا جاءه رسولٌ -من رجل ثري كريم- بصُرّة فيها مئة دينار هِبة، أبى أن يقبلها لنفسه، ووضعها على الأرض وأذِن لأصحابه أن يأخذوا منها، كلٌّ على قدر حاجته، ثمّ جاءه ولدٌ له يطلب شيئًا يأكله، فأرسله إلى البقّال الذي كان مدينًا له، وأمره بشراء رُبع رَطل من التّمر[٣٣٢]. مثل هذه الصّورة هي الصّورة المألوفة لـ «الزّاهد» الذي تصفه المصادر، الذي يأبى على نفسه قبول الهدية من الأثرياء خِشية أن يخضع لهم. ومن ثمّ نأى بنفسه عنهم، وعن المسئولين والحُكّام كافّة؛ كي يحتفظ بحرّيته في انتقاد أعراف العصر، التي عدّها بدعًا ومحرّمات. أمّا قَبول عبد الصّمد المال لأصحابه فيعني أنّه رأى جوازَ قبول الهِبة من المال في حقّهم، بوصفها مصدرًا مشروعًا.

٩) أثر أصحاب عبد الصمد

امتدّ النشاط الدّيني-السّياسي لأصحاب عبد الصّمد إلى النّصف الثّاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي على الأقلّ، أي بعد أكثر من نصف قرن

من وفاة شيخهم، وظلّ اسمه علمًا على تلك الجماعة. وعندما نتتبّع فعال هذه الجماعة -بالقدر الذي تسمح به المصادر المتاحة- تنبثق صورة فيما يتعلّق بطبيعة عضويتها، ودوافعها، والدّعم الذي تلقّته ومصدره، والمدى الذي يمكن أن يكون هذا الجانب من حركة أهل الحديث قد بلغه بوصفه عاملًا مؤثرًا على مسار الحركة الأدبية، لاتخاذ اتجاه أكثر انسجامًا مع الأخلاق عند أهل السُّنة.

[١٨٠] / روت المصادر -في خضمّ حوادث عام (٤٤٧هـ/ ١٠٥٨م)- نبأ استيلاء «أصحاب عبد الصّمد»، بزعامة ابن سُكّرة (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) على زورق كان ينقل جِرار الخَمر إلى القائد التُّركي البَساسيري (ت ٤٥١هـ/ ١٠٦٠م) عند الرّصيف النّهري بمحلّة باب الأزَجْ، بالجانب الشّرقي من بغداد، وكيف أنّهم كسّروا الزّورق وأراقوا الخُمور[٣٣٣].

وفي شهر رمضان من عام (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، كرّرت مجموعة من الهاشميّين الذين سمّوا أنفُسهم «أصحاب عبد الصّمد»، مطلبًا سابقًا لهم، بإلزام النّصارى واليهود بالقيود الشّرعية المَفروضة على أهل الذمّة. وتحدّث زعيمُهم ابن سُكّرة إلى وزير الخليفة، ابن المسلمة (ت ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، في بلاط الخليفة، شاكيًا من الحُرية التي بات ينعَم بها أهل الذمّة في تصرُّفاتهم العامّة. ولم يُلق الوزير -الذي تعارَضَت مصالحُه مع مصالح ابن سُكّرة- بالًا إلى شكايات الهاشميّين.

وحاول الخليفة نفسه -تحت ضغط الرّأي العام- اتخاذَ بعض الإجراءات في هذا الشّأن، لكنّ الوزير وجد سبلًا للالتفاف على أوامر الخليفة. فأوعَز إلى كاتب الخليفة المسيحي ابن المُوصَلايا (ت ٤٩٧هـ/ ١١٠٣-١١٠٤م)، والكاتب اليهودي لزوجة الخليفة، بترك الذّهاب إلى عملَيهما، والقَرار في بيتَيهما، وبذلِ النّصيحة لبني جِلدتَيهما من التجّار والصَّيارفة والحِرفيّين ليحذوا حَذوهما، لكنّ الخليفة وضع حدًّا لهذا الإضراب[٣٣٤].

وفي عام (٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، وتحديدًا في يوم الجمعة الثّاني عشرَ من شعبان (الموافق ٣٠ يوليو/ تموز)، هاجم «أصحاب عبد الصّمد» المدرِّسَ والمتكلِّمَ

المعتزلي والفيلسوف ابن الوليد (ت ٤٧٨هـ/ ١٠٨٦م)[1] وذلك لتدريسه مذهب المعتزلة، وتركه صلاة الجمعة في الجامع. وأنكر ابن الوليد هذا الاتهام الأخير، واتهم مهاجميه بتخويفه ومنعه من أداء الفرض. وتعرّض ابن الوليد للهجوم وأصيب، إلا أنه تمكّن من الفرار لمّا صرخ طالبًا النجدة من الشيعة في حي الكرخ حيث كان يقطن[٣٣٥].

وتسبّب تكرّر النوع نفسه من الشكايات في إيجاد بعض سُبل الإصلاح في عام (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م). حيث أمر بهدم بيوت اليهود التي تجاوزت المنازل المجاورة لها ارتفاعًا. وحُظر على اليهود الجهر بالتوراة في منازلهم إلى الحدّ الذي يمكن به سماعُها خارجها. وأُريقت جرار النبيذ، وكُسرت المعازف والآلات الموسيقية، وهُدمت المواخير. وأمر الخليفة بتنفيذ هذه الأعمال على غرار ما كان يفعله «أصحاب عبد الصّمد».

واتُّخذت إجراءاتٌ مماثلة ضدّ دافعي الجزية مجدّدًا في المناطق الواقعة شرق بغداد، وفي طريق خُراسان، وفي الجنوب في الحِلّة، حيث عاش اليهود -في مدينة بني مَزيَد- عيشة المسلمين بها، فاتّخذوا ألقاب المسلمين وكُناهم، ولم يكونوا ملزمين بارتداء الملابس التي تُعرّف عن هُوياتهم بوصفهم يهودًا. ومجدّدًا في عام (٤٨٤هـ/ ١٠٩١م) طُبّقت تلك القيود على نحو أكثر صرامة، مع إلزام اليهود والنّصارى بارتداء الملابس والشّارات المميّزة لهم. وعلى إثر هذا اعتنق كاتب الخليفة المسيحي [ابن المُوصِلايا]، وابن أخيه، الإسلام في حضرة الخليفة المقتدي[٣٣٦]. وتُشير حقيقة أنّ تلك القيود / كان يُعاد فرضُها دائمًا إلى أنّها لم تكن [١٨١]
تطبّق بصرامة وعلى نحو ثابت.

ذُكر الشّريف ابن سُكّرة الهاشمي في يوميّات ابن البنّاء (ت ٤٧١هـ/ ١٠٧٨م)، بوصفه أحد متزعّمي جماعة «أصحاب عبد الصّمد»، عِدّة مرات. وتغطّي الشّذرة الوحيدة التي وصَلتنا من اليوميّات، شطرًا من عام (٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م) وعام

---

(1) هو أبو علي محمّد بن أحمد بن عبد الله ابن الوليد، المعتزلي. ترجمته في سير أعلام النُّبلاء ١٨: ٤٨٩. (المترجم)

(٤٦١هـ/١٠٦٩م)، وورد ذكره -أعني ابن شكرة- في تلك اليوميات ثماني مرات على رأس أصحاب عبد الصمد، وتذكرهم اليوميات ليس فقط بوصفهم مصلحين أخلاقيين، ولكن أيضًا بوصفهم خصومًا ألدّاء للمتكلمين من الأشاعرة(أ).

ويظهر في اليوميات هاشميٌّ آخر، هو الشريف أبو جعفر (ت ٤٧٠هـ/١٠٧٧م) -وكان ابن عمّ الخليفة القائم- على رأس مجموعة أخرى انخرطت في نشاط أصحاب عبد الصمد الغياري. وتتحدث المصادر عن تأييد الشريف أبي جعفر، وكان فقيهًا حنبليًا وزاهدًا، لأعمال ابن شكرة؛ وكثيرًا ما كان الفقيه أبو إسحاق الشيرازي [الشافعي] يؤيّد أبا جعفر، كما كان يدعم -أحيانًا على الأقلّ- ابن شكرة ضد فتاوى قرينه الفقيه الشافعي(١). وفيما يلي بعض الأنشطة التي قام بها الشريف ابن شكرة على رأس «أصحاب عبد الصمد»:

١) حطّم كرسي الواعظ الأشعري(ب) الذي اتّهم أصحاب الحديث بالتجسيم.

٢) ندّد بأنشطة مربّي الطيور ومدرّبيها الذين تجسّسوا على النساء المسلمات من شاهق أبراجهم.

٣) أدان شرب الخمور في محلّة الحريم(ج) وكسر الآلات الموسيقية هناك،

(أ) الإيماءة إلى الفقيه الشافعي أبي نصر ابن الصبّاغ، انظر: ابن البنّاء الحنبلي، يوميات فقيه حنبلي، (نشرة مقدسي - العدوي)، ١٨٨-١٨٩. (المترجم)

(ب) الإيماءة إلى الهرّاسي الواعظ، ويبعُد أن يكون ألكيا الهرّاسي الفقيه، فهو هرّاسي آخر غالبًا. (المترجم)

(ج) يعني حريم دار الخلافة وهي محلّة في الجانب الغربي من بغداد. وأصل القصّة أنّ وفدًا من عرب الحجاز قدم على الخليفة، فنزلوا بمحلّة حريم دار الخلافة بالجانب الغربي من بغداد وأقاموا خيامهم هناك، وفي المساء اقتحم عليهم ابن شكرة بمن معه من أصحاب عبد الصمد خيامهم وادّعوا أنهم كانوا يشربون الخمر ويستمعون إلى الغناء. وأراق ابن شكرة وأصحابه الخمر التي وجدوها وكسروا المعازف وآلات الموسيقى، وفي صباح اليوم التالي شكا الحجازيّون إلى الخليفة ما حاق بهم على يد ابن شكرة وأصحاب عبد الصمد، وادّعوا أنهم كانوا يتسامرون، وما كان عندهم خمرٌ ولا معازف، وأن ابن شكرة اقتحم عليهم مجلسهم وحطّم ما وجد غير آبه، ولا راعٍ لحُرمة. وأمر الخليفة الوزير بالنظر في هذه القضية، فاستدعى المتخاصمين، وأفتى ابن الصبّاغ وابن البيضاوي وابن محسّن بإلزام ابن شكرة الضمان (أي التعويض) عمّا قام بإتلافه. تفصيلًا انظر: يوميّات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري، ١٨٦-١٨٩. (المترجم)

وهو العمل الذي أثنى عليه الشريف أبو جعفر وصاحب **اليوميات**[أ]، وكان كلاهما من الحنابلة على حدٍّ سواء.

٤) ألزم بدفع التعويضات نظير ما قام بإتلافه [في محلّة الحريم]، في فتوى لفقيه شافعي (أشعري)، بيد أنّ عددًا من الفقهاء (من أصحاب الحديث) المتعاطفين معه أصدروا فتاوى أخر انحازوا فيها إليه.

٥) تعرّض الفقهاء الشافعية الأشاعرة للهجوم والسطو عليهم لمعارضتهم لابن سُكّرة، الذي كان يتمتّع بدعم أبي إسحاق الشيرازي، مدرّس الفقه في المدرسة النظامية، الذي كان من ألدّ أعداء الأشاعرة. وأُفرج عن ابن سُكّرة بعد حبسه لمدة خمسة أيام[٣٣٨].

توضّح هذه الحوادث أنّ خطوط الولاء تخطّت نقابات الفقه الحنبلية والشافعية (ومن بين الشافعية كان مدرّس النظامية أبو إسحاق الشيرازي، رأس الفقهاء الشافعية في زمانه) في معارضتهم للأشاعرة. واحتفظت الشذرة التي وصلتنا من يوميّات ابن البنّاء باسمَين آخرين من «أصحاب عبد الصمد»: أوّلهما النجّاد الحنبلي (ت ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م)، الذي عُرف بالعبد صمدي. وثانيهما ابن الطُّيوري (ت ٤٦١هـ/ ١٠٦٩م). وكانا كلاهما «عبد صمديين»، ومثلُهما في ذلك مثل زعيمِهما ابن سُكّرة، دُفنا في مقبرة أحمد بن حنبل، في محلّة باب حَرب[٣٣٩].

توقّفت المصادر عن إمدادنا بأية معلومات بشأن نشاط أصحاب عبد الصمد بحلول عام (٤٦١هـ/ ١٠٦٩م). ويبدو أنّ أحد الأسباب في ذلك هو أن كافِلَهم، التاجر الحنبلي الثري المتنفّذ، الأجلّ أبا منصور بن يوسف (ت ٤٦٠هـ/ ١٠٦٧م) -وكان صديقًا مقرّبًا / للخليفة- توفي في مستهلّ عام (٤٦٠هـ/ ١٠٦٧م)[٣٤٠]. [١٨٢]
ومات -على ما يبدو لنا- مسمومًا؛ فقد أفاد نظام المُلك (ت ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م)، الوزير السلجوقي، من إقصاء شخص متنفّذ كابن يوسف من المشهد في بغداد؛ إذ

(أ) الإيماءة إلى ابن البنّاء الحنبلي. (المترجم)

كانت سياساتهما الذنبية على طرفي نقيض. وتحدث ابن عقيل عن المكانة التي كانت لأبي منصور في هذا المشهد، وذكره بوصفه كافلا لجماعة أصحاب عبد الصمد:

«وأخذ بالعطاء والكفاية أصحاب عبد الصمد، وهم أئمة المساجد والزهاد»[٣٤١].

تعارضت أنشطة أصحاب عبد الصمد مع مساعي رجال نظام المُلك في بغداد. فعلى سبيل المثال، عادت المواخير في بغداد -في أواخر العقد السابع من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي- إلى ممارسة نشاطها مجددًا، وذلك بعد أن كانت قد أُغلقت في مستهلّ هذا العقد. وكانت تلك المواخير تدرُّ لوكيل الوزير[أ] مبلغ ١٨٠٠ دينار سنويًا. وسعيًا لاسترضاء العلماء -الذين تملّكهم الغضب من هذا العمل- عرض الخليفة على الوكيل ١٠٠٠ دينار على سبيل التعويض عن إغلاق تلك المَواخير، وهو ما رفضه الأخير. فكان أن ناشد الخليفة نظام المُلك أن يأمر وكيلَه بقبول عرضه، فوافق نظام المُلك على دفع الفرق - وهو مبلغ ٨٠٠ دينار - من ماله لوكيله، وسدّده له كاملًا مقابل وضع حدٍّ لذلك العمَل[٣٤٢].

ثالثًا: تطور مجلس الوعظ كرسيًا مدرسيًا

بحلول القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي كان فنُّ الوعظ حقلًا مدرسيًا راسخًا يحتوي على متون ونماذجَ يُحتذَى مثالُها. فقد صنّف الواعظ البغدادي المذكور آنفًا، أبو الحسَن علي بن محمّد، الملقَّب بـ «المصري»، عددًا كبيرًا من المصنَّفات في هذا الفنّ، ولسُوء الحظّ، فُقِدَت كُليًا. ولكن لا يتنابنا أدنى شكٍّ في أنّ خُطبة الوعظ كانت قد أضحَت شكلًا متطوّرًا للغاية من النّثر الفنّي في القرن الثاني الهجري/ الثّامن الميلادي. ففي هذا التّاريخ المبكّر، كانت العِظَة تُسمّى «مَقام» (وتُجمع على مَقامات)، وألقاها الزُّهاد بحضور الخلفاء والملوكِ. ولحُسن الحظّ، حفِظ ابن قُتَيبةَ بعض خُطب الوعظ في مصنَّفه المهمّ المذكور آنفًا، والمسمّى عيون

(أ) هو المنصب المعروف بصاحب الشّحنة في بغداد في العصر السّلجوقي. (المترجم)

الأخبار[٣١٣]. ويسهل التعرّف على أصحاب هذه الخطب (المقامات) وهم علماء مبكّرون، ومنهم: غيلان بن مسلم الدّمشقي، الذي قضى نحبه بعد عام (١٠٥هـ/ ٧٢٤م)، حيث أمر هشام بن عبد الملك بقتله[٣١٤]، والحسن البصري[٣١٥] وتلميذه عمرو بن عُبيد (ت ١٤٤هـ/ ٧٦١م)[٣١٦]، والأوزاعي؛ الفقيه الشّامي المبرّز[٣١٧]. وقد أشرنا آنفًا إلى غيلان الدّمشقي عندما تعرّضنا للكاتب المترسّل المتقدّم، عبد الحميد الكاتب، وقد برز غيلان بسبب فصاحته، وربما كان مؤسّس فنّ كتابة الرّسائل، وهو الإنجاز الذي يُعزى عادة لعبد الحميد.

وقف غيلان والوهراني على طرفي تطوُّر المقام الذي تحوّل إلى أقصوصة في الأخير. كان مقام-الوعظ وكتابة الرّسائل، من أشكال الفنّ التي ارتاضها غيلان في القرنين الأول والثّاني الهجريّين/ السّابع والثّامن الميلاديّين، وكذلك الوهراني في القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشر الميلادي، وعلى يد هذا الأخير تطوّر المقام إلى نوع من أنواع / القصّة القصيرة، إيذانًا بظهور الرّواية-الرّسالة[أ]، كما يمكن [١٨٣]
رؤيتُها في أعمال الوهراني المنشورة: المقامات والمنامات والرّسائل[٣١٨].

ألقى أصحاب الحديث خُطبَهم، ودَرَّسوا فنّ الوعظ في الكراسي المدرسيّة الموقوفة عليهم في مؤسّسات التّعليم. كما ألقوا خُطبَهم في أماكن أخرى، في البلاط وفي الهواء الطّلق، حيث اجتذبت بلاغة خطابهم حشودًا كبيرة. ووعظ منصور ابن عمّار -الذي بلَغ الغاية في البلاغة- في بغداد والشّام ومصر، وغدا اسمه معروفًا على نطاق واسع بين النّاس. وأضحى بعضُهم معروفًا بحِكَمِهم، مثل يحيى بن معاذ [الرّازي] (ت ٢٥٨هـ/ ٨٧٢م)، حتى لقّبه النّاس بـ «حكيم الزّمان» كما ذُكر آنفًا. وسار الوعظ والزُّهد جنبًا إلى جنب. وقد مكّن الواعظ زُهدُه من الحفاظ على مسافة بينه وبين السُّلطة الحاكمة؛ سبيلًا كي ينعَم باستقلالية أكبر عند انتقاد سياساتها. وقال

(أ) أحسن مقدسي لو تناول في ثنايا حديثه عن الرّواية-الرّسالة وتطورها، أبا العلاء المعرّي في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ورسالته المسمّاة رسالة الغفران. وعلى صعيد متّصل: كان ينبغي على مقدسي أن يذكر أيضًا مقامات الهمذاني ومقامات الحريري، ولا سيّما دور الحريري في تطوير فنّ المقامة. (المترجم)

الواعظ الزّاهد العبّاس بن حمزة (ت ٢٨٨هـ/ ٩٠٠م)[٣٤٩]. لمّا سُئل عن الزُّهد: إنه «ترْكُ ما يشغلُك عن الله أخذُه، وأخذُ ما يُبعدك عن الله تركُه»[٣٥٠].

كان الزُّهد والتصوُّف الزُّهدي سمةً لأهل الحديث منذ أبكر العصور. لكن بعضًا من هؤلاء المتصوِّفة الزُّهّاد قد عركتهم التجارب المستفادة مما جرى خلال محنة خلق القرآن، فوعوا درسهم، ألا وهو أنه يجب تطعيم التقوى والدِّيانة بجُرعة لا بأس بها من البراغماتية. فقد وقعت المحنة؛ لأنّ أهل العقل -إلى جانب أسباب أخرى- تمكّنوا من أذن الخليفة. وأولئك الذين وصلوا إلى هذه المنزلة، غدوا ندماء الخليفة المقرَّبين، وكانوا رجال فكر بوُسعهم التّعبير عن أفكارهم ورغباتهم بلُغة لا تعوزُها الفصاحة والبلاغة والإقناع. ولم يخلُ أهل الحديث من أناس تلك صفاتهم، وبوسعهم العمل على عِدّة جبهات، بوصفهم وعّاظًا وكُتّاب وعظ وزُهّادًا ومتصوِّفة وأدباء وعلى الأخصّ فقهاء. وأعقب فشل المحنة في تحقيق أهدافها -كما رأينا آنفًا- نشأة نقابات الفقه، وتحولٌ كاملٌ طرأ على مذاهب الفقه القديمة.

وهكذا فإنّ أئمّة الإسلام البارزين في نقابات الفقه، كابن حنبل والشّافعي وغيرهما، كانوا على غرار النّبي [ﷺ] وصَحبه؛ إذ كان النّبي [ﷺ] إمامًا وتلاميذه أصحابه. دعونا هنا نسترجع بعض النّقاط التي فصَّلنا القول فيها في الباب الأوّل.

كانت العقيدةُ التي دُرِّست في الكلّيّات (المدارس) المؤسّسة حديثًا، عقيدةً شرعيّةً حدّد الشّافعي خطوطها الرّئيسة في رسالته، بوصفها العقيدة الرّاجحة؛ لتحلَّ محلَّ العقيدة الفلسفيّة عند المعتزلة، والتي انخرط الشّافعي في محاربتها طيلة مسيرته. استحدَث الشّافعي عقيدة شرعيّة استندَت إلى الكتاب والسُّنة خاصّة، وكان علمُ الحديث حاملَ تلك السُّنة، ثمّ قدّمها إلى أهل الحديث بوصفها علمَهم الدِّيني بإزاء الكلام المعتزلي الذي استنَد إلى أولوية العقل المستَلهَمة من فلاسفة اليونان
[١٨٤] القدماء. / وكان العنصر السُّني الآخر بعد الفقه هو العقيدة. لقد تطوَّر الإيمان عند الحنابلة خاصة بالتزامن مع الشّافعية من أهل الحديث[٣٥١]، ثمّ شكَّل أهل الحديث نقابات الفقه. وكانت وظيفة تلك النّقابات الفقهية جعلَ الفقيه مستقلًّا بذاته، وتخويله سُلطة تدريس الفقه في الإسلام؛ بُغية استبعاد جميع المفكّرين المسلمين الآخرين؛

أي إن حُكم الفقيه -دون غيره- كان محلًا للقبول في إقرار مسائل الإيمان والأخلاق، على مستويين؛ الأوّل منهما: في الآراء الفقهية لكلّ دكتور [عالم] فقيه على حدة، والآخر: وهو المتمثّل في إجماع دكاترة [علماء] الفقه برمّتهم.

كان الهدف التّالي الذي أولاه أهل الحديث عنايتهم -مع وجود نقابات الفقه المستقلّة، والكليّات المفردة لتدريس الفقه، وسلطة التّدريس التي احتكرها الفقهاء لأنفسهم- هو نيل دعم السُلطة الحاكمة كاملًا غير منقوص. فقد واصل أهل العقل -بعد المحنة- احتكار أعلى المناصب في الدّولة، وكانت أغلب هذه المناصب في القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، ما تزال حكرًا على أهل العقل. وكان أهل الحديث يحظون بمؤازرة الأمّة على الدّوام. وفي الواقع كان تهديد العوامّ بإثارة الاضطرابات في العاصمة هو ما أكّد للمتوكّل أنه آن الأوان لتغيير سياسة الخلافة[٣٥٢]. لقد أقدم المتوكّل على ذلك في السّنة الثّانية من خلافته، في تحوّل جذري مفاجئ ألقى بثقل الخلافة في كفّة أهل الحديث. لكنّ بلاط الخلافة -بغضّ النّظر عن طبيعته أيديولوجيًا- كان بحاجة إلى مواهب بعَينها لإدارة شئون الدّولة. وكان الإلمام بفنون اللّغة على رأس لائحة المتطلّبات، وكانت البلاغة شرطًا لا غنًى عنه للنّجاح في خدمة الدّولة.

استهدف الاجتياح الأوّل للفقهاء من أهل الحديث لمناصب الدّولة مؤسّسة القضاء على نحو واضح. وهنا مجدّدًا، حاز الشّافعية قصَب السّبق في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ثمّ سرعان ما حَذا الحنابلة حَذوهم في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي. وانتُقِد أوّل شافعي قَبِل ولاية القضاء انتقادًا مُرًّا من قِبل أقرانه المتحفّظين الذين أخذوا يذكّرونه أنّ عادتهم جرت بعدم الثّقة في الدّولة، وأنّهم تركوا هذه المناصب للفقهاء الحنفية الذين كانت صفوفهم تغصّ بالمعتزلة[٣٥٣]. واستهدف الاجتياح الثّاني لهم -فيما يتعلّق بالدّولة- مجال الشّهادة عند القضاة، الذي كان مجالًا مقصورًا على الفقهاء المتخصّصين من الشّهود المعدّلين (كُتّاب العَدل). فعَقِب فراغ الفقيه من دراسة الفقه، «شَهِد» ذلك الفقيه عند أحد القضاة، (أو بعبارة المصادر «شَهِد عند ...»)، وقُبِل في المحكمة بوصفه شاهدًا

معدًلاً واستهدف الاحتياج الثالث السّفارة التي سعى الفقهاء إليها خاصّة؛ وذلك بسبب تأهيلهم الفقهي وخبرتهم في الجدل والمناظرة، وهي أدواتٌ مفيدة في التّفاوض.

ولم يكن أهل الحديث، في سعيهم للوصول إلى قُدس أقداس السُّلطة الحاكمة، على استعداد لتبنّي / ممارسات بعينها كان خصومُهم يمارسونها من قبل، كالمنادمة (٢٨٩)
مع ميل النُّدماء إلى الانغماس في شرب الخمر والتهتُّك. وهي الظاهرة التي انتهت في القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، وبدت علامات اضمحلالها واضحة بالفعل في منتصف ذلك القرن، ولا سيّما في عهد المتّقي (خلافته: ٣٢٩-٣٣٠هـ/ ٩٤٠-٩٤٤)[1]، الذي ربما أراد أن يكون لقبه اسمًا على مسمًى؛ لمّا أعلن أنه لا يحتاج سوى القرآن نديمًا له.

وجد أهل الحديث وسيلة مناسبة لتحقيق البلاغة من جهة، وتحقيق رسالتهم الأخلاقية من جهة أخرى. وكانت تلك الوسيلة هي الوعظ المدرسي الذي يعود في أصوله إلى رسالة النّبي [ﷺ] نفسه، والذي نما حتى وصل إلى درجة عالية من البلاغة بوصفه شكلًا فنيًا، في أواخر القرن الأوّل الهجري/ السّابع الميلادي. وكما ذكرنا آنفًا، فقد وصَلتنا شذراتٌ من هذه المواعظ في كتاب عيون الأخبار لابن قُتيبة. وغالبًا ما تضمَّنت النَّصائح التي ورَدت في خُطبة الوعظ قِصصًا حمَلت رسالة أخلاقية ما، واستخدَمها الواعظ وسيلة لجذب انتباه المستمعينَ. ويبدو أنَّ هذا النَّوع من الأدب المسمَّى المَقام–المَقامة قد تطوَّر في اتجاهين، فهو «المجالس» المعروفة، التي أطلق عليها الهَمذاني والحَريري اسم «المَقامات» (وهي صيغة الجمع لـ «المَقامة»)، وكذلك المَقام (ويُجمَع على «مَقامات» أيضًا)، وهو وعظ الزهّاد الأوائل الذي تطوَّر إلى خطبة الوعظ عند أهل الحديث.

وهكذا لم يكن لأهل الحديث حاجة في تطوير نوع جديد من الأدب وسيلةً للبلاغة؛ فقد كان هناك نوعٌ موجودٌ بالفعل، وكانوا على استعداد لاستخدامه، وبما يتّفق تمامًا مع أغراضهم الأخلاقية. وقد استخدَمه الفقهاء وعلماء الحديث والزهّاد

---

(١) كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب: (٣٢٩هـ-٣٣٣هـ/ ٩٤٠-٩٤٤م). (المترجم)

والمتصوّفة بالفعل في بغداد. وبدأ هذا التطوُّر يأخذ منحى مدرسيًا على نحو حازم مع الواعظ العظيم، والفقيه الحنبلي والمتصوّف ابن سمعون، الذي عُمِّر حتى عاش طيلة القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي تقريبًا، ثمّ عبد الصمد، الفقيه الشافعي والزّاهد الذي كرّس نفسه -كما رأينا- للوعظ، وكان أقلّ شهرة من ابن سمعون، بيد أنّ أتباعه واصلوا نشاطهم الدّيني-السّياسي خلال معظم فترات القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي.

وبرز من الوُعّاظ المدرسيّين في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي: عبد الله الأنصاري الهَروي (ت ٤٨١هـ/ ١٠٨٨م) وأبو محمّد التّميمي (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) وابن عَقيل. وكان الأنصاري الهَروي فقيهًا حنبليًا وزاهدًا ومتصوّفًا، وواعظًا تحلّى بحِلية البلاغة الرّفيعة. وتجدر الإشارة إلى أنّ الأديب الباخَرزي -صاحب تراجم الأدباء- ترجَم للهَروي متغنّيًا ببلاغته مادحًا إيّاها. وذكر عبد الغافِر الفارسي (ت ٥٢٩هـ/ ١١٣٤م) ما قرأه عند الباخَرزي من مدح للهَروي(١). وشهِد ابن تيمية للفقيه الأنصاري بهذه الشّهادة المهمّة حقًّا:

«هو في الفقه على مذهب أهل الحديث؛ يُعظِّم الشّافعي وأحمد»(٣٥٤).

/ رابعًا: الكراسي الحنبلية للوعظ المدرسي [١٨٦]

في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي

كان هناك عدد كبير من الكراسي المَوقوفة على الحنابلة للوعظ المدرسي في القرنَين الرابع والخامس الهجريَّين/ العاشر والحادي عشرَ الميلاديَّين، إلّا أنّنا سنَقتصر على ذكر اثنتَين منها فحسب. انحدر أبو محمّد التّميمي (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م)

(أ) قال عبد الغافر نقلاً عن الباخَرزي:

«وقرأت في دُمية القَصر لأبي الحسن الباخَرزي فصلًا في الإمام عبد الله الأنصاري، وذلك أنّه قال: هو في التّذكير في الدّرجة العُليا، وفي علم التّفسير أوحَد الدُّنيا. يعظ فيصطاد القلوب بحُسن لفظه، ويُمحّص الذّنوب بيُمن وعظه. ولو سمع قُسُّ بن ساعِدة تلك الألفاظ، لما خطَب بسوق عُكاظ».

انظر: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ١: ٨٢-٨٣. (المترجم)

من عائلة عريقة في المذهب الحنبلي. وكان له كرسي في جامع المنصور لتدريس الفقه والإفتاء والوعظ. كما أقام مجلسه للوعظ أربع مرّات في العام (في شهري رجب وشعبان، ويوم عرفة (وهو التاسع من ذي الحجة) وفي يوم عاشوراء (وهو العاشر من المحرّم)[٣٥٥] عند قبر أحمد بن حنبل. وكان ابنه عبد الواحد أيضًا فقيهًا واعظًا يعقُب والده في الوعظ عند قبر أحمد، وكان يعظ أيضًا مرتجلًا بالنثر المسجوع. وامتُدح لعلمه بالقرآن والفقه والحديث وفنون الأدب. وكان سفيرًا للمقتدي (خلافته: ٤٦٧-٤٨٧هـ/ ١٠٧٥-١٠٩٤م)[أ] إلى بلاط السلطان السلجوقي العظيم مَلِكشاه (حُكمه: ٤٦٥-٤٨٥هـ/ ١٠٧٢-١٠٩٢م)[٣٥٦]. وكان للجدّ أبي الفرج التّميمي الفقيه الحنبلي الواعظ (ت ٤٢٥هـ/ ١٠٣٤م)، كرسي في جامع المنصور للإفتاء والوعظ المدرسي[٣٥٧].

ولمّا ظهر ابن عَقيل (ت ٥١٣هـ/ ١١١٩م)، أصبح من الواضح أن مواهب الحنابلة في حقل البلاغة قد تشعّبت لتشتمل على حقول أخرى من الأدب. ففي بعض ما ذكره عن نفسه -في سيرته الذّاتية- سرَد ابن عَقيل العلوم التي درَسها صبيًا وشابًا العلم تلو الآخر، كما ذكَر الشّيوخ الذين درَس عليهم تلك العلوم، وهي: علوم القرآن والنحو و«فنون الأدب الأخرى»[ب]، والزّهد والتصوّف والحديث والشعر والترسُّل والفرائض، والوعظ، والكلام (الذي درَسه على اثنين من شيوخ المعتزلة)، والفقه والمناظَرة[٣٥٨].

وعرَّف ابن رجَب -صاحب تراجم الحنابلة- ابن عَقيل بتخصّصاته مضافة إلى اسمِه الكامل على هذا النحو كأنها قد أضحَت جزءًا منه: «المقرئ الفقيه الأصولي

(أ) ينبغي أن يكون الحديث هنا عن أبي محمّد التّميمي لا ولده عبد الواحد؛ لأنّ أبا محمّد كان سفيرًا للمقتدي، بينما اختُصّ ولده عبد الواحد بالسّفارة للخليفة المستظهِر. ولكن مقدسي -على ما يبدو- خلَط بين ما ورَد في ترجمة ابن رجب لأبي محمّد وبين ما أورده في ترجمة عبد الواحد ابنه. والدليل على هذا الخلط قول مقدسي: «وكان للجدّ أبي الفرج التّميمي»، مما يدلُّ على أنه إنّما استطرد متحدّثًا عن الحفيد عبد الواحد فنسَب إليه ما كان لأبيه. فليُتنبّه. (المترجم)

(ب) يرى مقدسي أن تسمية النحو كانت أكثر عمومية مما تبدو عليه، فكانت تضمُّ في طياتها كثيرًا من فنون الأدب الأخرى. انظر ما تقدّم، ص ١٩٦. (المترجم)

الواعظ المتكلّم». وثمّ حقلان مهمّان على نحو خاصّ في هذه القائمة من المؤهّلات المهنية: الكلام والوعظ، فمن بين تراجم ابن رجب الخمسة والستّين التي سبقت ترجمة ابن عقيل، ليس هناك عالمٌ واحدٌ نُعت بـ«المتكلّم» قطُّ. على الرّغم من أنّه من المعروف أنّ القاضي أبا يعلى (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) -وكان شيخ ابن عقيل في الفقه- قد استخدم الكلام في مصنّفاته(٣٥٩). ولا يعدو مصنّف ابن رجب في تراجم الحنابلة كونه ذيلًا لمصنّف ابن أبي يعلى (ت ٥٢٦هـ/ ١١٣١م)، وقد أرّخ كلاهما لمسيرة نقابة الفقه الحنبلية منذ بداياتها، وصولًا إلى منتصف القرن الثامن الهجري/ الرّابع عشر الميلادي، حيث استكمل التأريخ لها وصولًا إلى القرن العشرين(أ). والشّاهد أنّك لن تعثر في أي موضع في هذين المصنّفين المذكورين آنفًا على نعت كهذا الذي نُعِت به ابن عَقيل.

[١٨٧] / لم تجر عادة ابن رجب -على سبيل المثال- أن ينعت رفيقًا حنبليًا بـ«المتكلّم»؛ وذاك لأنّ الكلام ما كان من تقاليد حركة أهل الحديث، وذلك حتى قبل المحنة التي عانوا فيها على أيدي المفكّرين المتكلّمين، منذ كانوا في عصر الشّافعي نفسه الذي كانت رسالته في جوهرها مناهِضة للكلام. لكن مياهًا كثيرة كانت قد جرت تحت الجسر في هذه الأثناء؛ إذ شرَع أهل الحديث في تحمُّل الكلام لاستخدامه في الدّفاع عن العقيدة، بينما أدانوه وسيلة للوصول إلى الله على النحو الذي أراده الأشاعرة من أهل العقل أن يكون. على أنّ الاستِطراد في هذه المسألة ليس ها هنا موضِعُه، وقد فصّلنا القول في غرض ابن عَقيل من دراسة الكلام في دراسة أخرى لنا(٣٦٠).

أمّا النُّقطة الثّانية المذكورة آنفًا، فهي الوعظ المدرسي، ولها أهمية خاصّة؛ لأنّ ابن رجب اختزل الجانب الأدبي في تحصيل ابن عَقيل بأكمله في فنّ الوعظ، ممّا بدا وكأنّ هذا الفنّ ممثلٌ للحقول الأدبية الأخرى، مثل: النحو والشّعر وفنّ الترسُّل.

(أ) أحسب أنّ مقدسي يُومئ إلى مصنّف ابن بدران، وهو عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرّحيم ابن محمّد (ت ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م) المسمّى المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وهو مطبوعٌ متداول. (المترجم)

خامسًا: التدرب على خطبة الوعظ منذ الصبا

بحلول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، كان فنُّ الوعظ قد غدا حقلًا مدرسيًا وموضوعًا للدّراسة منذ فترة طويلة. وكان أبو طاهر ابن العلّاف شيخ ابن عقيل في هذا الفنّ -كما ذُكر آنفًا- وكان تلميذًا للواعظ المشهور ابن سمعون. بيد أنّ المدهش في الأمر والمثير للفضول معًا في آن -في ما يتعلّق بدراسة ابن عقيل للوعظ مدرسيًا- هو أنّ شيخه الوحيد الذي نعرفه في هذا الفنّ -أعني ابن العلّاف- كان قد توفّي في عام (٤٤٢هـ/ ١٠٥٠م)، أي عندما كان ابن عقيل في الحادية عشرة من عُمره فحسب[٣٦١]. إنه أمرٌ مفاجئ؛ لأنّ الطالب كان صبيًا لم يزل. كما أنه مثيرٌ للفضول؛ إذ إنّ تلك السّنوات المبكّرة هي أيضًا التي كان الطالب يتعهّد فيها القرآن والحديث بالحفظ، وكان الكتاب والسُّنة هما المصادر الأساسية لخُطبة الوعظ. فقد تألّفت خُطبة الوعظ المدرسيّة أساسًا من دراسة نماذج وعظ القدماء، وحفظها، وكان فنُّ الوعظ -في جوهره- الفنَّ الأوّل الذي وظّف فيه أهل الحديث جهودًا عظيمة لارتقاء ذُروة سَنام البلاغة.

لم يكن ابن عَقيل وحده الذي درس فنَّ الوعظ في هذه المرحلة السِّنية المبكّرة. فثمّة أمثلة أخرى بين تلاميذ ابن شاهين الواعظ. فقد كانت خديجة الشّاهجانية في الثّالثة عشرة من عُمرها عندما وافت المَنيّة شيخَها[٣٦٢]. كما كان لابن شاهين تلميذة أخرى تدرس عليه الوعظ، وكان اسمُها خديجة وعُرِفت باسم «بنت البقّال»، لكنّنا لم نقِف لها على تاريخ مولد. بيد أنها كانت واحدة من شيوخ الخطيب البغدادي في الحديث، الذي عاودنا كتابه المسمّى تاريخ بغداد على نحو متكرّر مصدرًا في هذا الكتاب[٣٦٣].

حمَلت الخلفية الأُسرية لابن عَقيل دلالات على تلك التغيُّرات الانتقالية التي وقَعت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي. ففي سيرته الذّاتية، أخبر ابن عَقيل بنفسه عن خلفيّته:

[١٨٨] «وأمّا أهل بيتي: فإنَّ بيت أبي كلّهم أرباب أقلام وكتابة وشِعر وآداب. وكان جَدّي محمّد بن عَقيل كاتب / حَضرة بهاء الدّولة (حُكمه:

٣٨٨-٤٠٣هـ/ ٩٩٨-١٠١٢م) وهو المنشئ لرسالة عزل الطائع (خلافته ٣٦٣-٣٨١هـ/ ٩٧٤-٩٩١م) وتولية القادر (خلافته ٣٨١-٤٢٢هـ/ ٩٩١-١٠٣١م). ووالدي أنظر الناس، وأحسنهم جدلًا وعلمًا. وبيت أمّي بيت الزُهري، صاحب الكلام والدَّرس على مذهب أبي حنيفة»[٣٦٤].

وهكذا تفسّر خلفية أسرة ابن عقيل اهتمامه بحقل الكلام، ومن ثمّ الأدب.

كان لخُطبة الوعظ البليغة أثرٌ قوي على الجمهور. واستغلّها الوعّاظ لتحقيق أهدافهم الخاصّة، ليس على صعيد المجال الاجتماعي-الدِّيني فحسب. ويعدُّ أبو عبد الله الشّيرازي (ت ٤٣٩هـ/ ١٠٤٧-١٠٤٨م) مثالًا على كيفية استخدام فنّ الوعظ لتحقيق ربح وافر، بل وما وراء الرِّبح من الثّراء الواعد بالقوّة وبالنُّفوذ. قدم هذا الواعظ إلى بغداد وهو يرتدي أسمالًا[أ] بالية من أثر الزُّهد، ووعظ ببلاغة اجتذبت حشودًا ضخمة من الأهلين. ثمّ رمّم مسجدًا كان قد تخرّب في محلّة الشُّونيزية شرقي بغداد، وأقام فيه مع مجموعة من الزُّهاد. واعتاد الصُّعود إلى سطح المسجد ليلًا ليعظ الجموعَ المحتشدة. وبعد أن أثرى، نزع عنه أسماله البالية وارتدى الملابس الفاخرة التي تليق برجُل في مكانته. وبعد أن أضحى له أتباعٌ كُثر بين متمرّد ومحروم، جرّد الحملات العسكرية، وضُربت له الطُّبول، مثلُه في ذلك مثل الأمراء المتناحرينَ الآخرين. ثمّ ما لبِث أن توفّي قُرب أذَربيجان[٣٦٥].

بَيد أنَّ العائدة الكبيرة لأهل الحديث كانت في تعميم البلاغة، وفي جعل الوعظ وسيلة للدَّعوة. ويمكن قياس مدى النجاح الذي حقّقوه مع العوامّ بردّ فعل الأشاعرة عليه، من خلال إرسال نظام المُلك للدُّعاة الأشاعرة إلى المدرسة النِّظامية، كما سنرى ذلك مستأنفًا.

سادسًا: كرسي الوعظ المدرسي

ذُكر مجلس الوعظ، أو كُرسي الوعظ المدرسي في بغداد مبكّرًا في المصادر. فذُكر مصطلح «المجلس»[٣٦٦] في إشارة إلى الواعظ الأوّل في بغداد منصور بن

(أ) الأسمال: الخِرق والأثواب البالية، وسَمَل الثّوب: أخلَق وبَلي. (المترجم)

عمّار، الذي وعظ في النّصف الثّاني من القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي، وتوفّي في أوائل القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي. وكانت مسألة خلق القرآن محلّ جدل بالفعل في أيّام ابن عمّار، وانخرط هو نفسه في الجدل حول تلك المسألة، كما رأينا آنفًا في جوابه على رسالة كان بشرٌ المريسي -الذي توفّي في العام نفسه الذي توفّي فيه المأمون- قد وجّهها إليه.

ومع ذلك، لا ينبغي علينا أن نأخذ مصطلح «المجلس» على أنّه كان يعني كُرسيًا
[١٨٩] مدرسيًا في كلّ مرة يُذكَر فيها في المصادر ضربة لازب. فمجلس / الواعظ البغدادي [أبي الحسَن علي بن محمّد] المصري حضره الرّجال والنّساء على حدّ سواء. وعُقد مجلس الوعظ في أماكن كثيرة، في المساجد الكبيرة، وفي كليّات-المساجد، وفي كليّات-المدارس، وفي أربطة المتصوّفة، وفي العَراء. أي بعبارة أخرى: ربما كان الكُرسي الذي جلَس عليه الواعظ كرسيًا مدرسيًا، أو كرسيًا عاديًا بالمعنى الحرفي للكلمة. كانت تلك الكراسي في المؤسّسات التّعليمية إمّا مناصب دائمة، أو مؤقتة للشُيوخ الوافدين من العلماء البارزين في فنّ الوعظ، والذين زاروا بغداد وهم ماضُون في طريقِهم إلى المشاعر المقدّسة للحجّ؛ لذلك فإنّ المحكّ في معايير تحديد ما إذا كان مجلسٌ بعينه يمثّل كُرسيًا مدرسيًا ينبغي أن يتمثّل ببساطة في أنشطة الوعّاظ الذين شغَلوا تلك الكراسي. فعلى سبيل الاستشهاد، كان ابن شاهين الواعظ غزير التّأليف مكثِرًا من الوجهة العلمية، فعلى نحو ما ذكرنا آنفًا، صنّف ثلاثمئة كتاب، وله تفسيرٌ للقرآن وقَع في ألف وخمسمئة جزء. وكان مجلس ابن سَمعون الذي أملى فيه الحديث، ودَرّس فيه الوعظ، قد أثمَر عددًا كبيرًا من العلماء في فنّ الوعظ، كان من بينهم أبو طاهِر ابن العَلّاف، شيخ ابن عَقيل، الواعظ المشهور، في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، الذي كان له -بدوره- أثر عميق في نفس ابن الجَوزي الواعظ المشهور في القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشَرَ الميلادي.

وإن نحن عُدنا أدراجنا إلى القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، ألفَينا ابن المثيّم (ت ٤٠٩هـ/ ١٠١٨م) الذي ارتبط اسمُه بمجلس للوعظ، عقَده بجامع

المنصور بالمدينة المدوّرة[أ]. عاش هذا الواعظ في الجانب الشرقي من بغداد، وكان له كُرسي مدرسي في الجانب الغربي، حيث قام بتدريس الحديث ثمة[٣٦٧].

وعلى الأرجح كانت هناك كراس مدرسيّة في هذا الحقل قبل هذا العالم، حيث إنّنا لحظنا نصوصًا أخرى وردت في المصادر في هذا الصّدد. فكان لابن السمّاك (ت ٤٢٤هـ/ ١٠٣٣م)، العالم المتصوّف والمحدّث، كُرسيّين من هذا القبيل، أحدهما في جامع المنصور، والآخر في جامع المهدي، على الجانبين الشّرقي والغربي من بغداد، على التّرتيب[ب]. وقيل: إنّ منهجه في تدريس فنّ الوعظ كان على طريقة أهل التصوّف[٣٦٨]. وكان للعالم -المذكور آنفًا- أبو طاهر ابن العلّاف الذي كان من قاطني درب الدّيوان بالجانب الشرقي من بغداد، كُرسيّان في الجامعين المذكورين آنفًا[٣٦٩].

سابعًا: كرسي الوعظ بالنظامية

زار الوعّاظ المدرسيُّون بغداد في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، قادمين من بقاع أخرى من المشرق، واستقرُّوا فيها لفترات زمنية متفاوتة، وكانت التّعيينات في منصب الواعظ بهيئة التّدريس في المدرسة النّظامية -الموقوفة على الفقهاء الشّافعية- بيَد مؤسّس المدرسة نظام المُلك أو بَنيه من بعده. وهذا التطوُّر الذي طرأ على فنّ الوعظ مهمٌّ في حدّ ذاته. فهو دالٌّ على أنّ فنّ الوعظ -المتجذّر عميقًا في السُّنة النّبوية- والذي كان سِلاحًا لأهل الحديث في خضمّ صراعِهم ضدّ أهل العقل في أعقاب محنة خَلق القرآن، قد تبنّاه أهل العقل / وسيلة [١٩٠]
لتحقيق غاياتهم الخاصّة عن طريق استخدام الوعظ ضدّ من أنشأوه. وتقتصر المناقَشة التّالية على ما يتعلّق بفنّ الوعظ في خِضمّ الصّراع الدّائر بين أنصار الحركتَين، أمّا التّفصيلات فتُلتَمَس في دراسة سابقة لنا[٣٧٠].

(أ) بالجانب الغربي من بغداد. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، وإذا تعلق الأمر بالتّرتيب فمقدسي -لا ريب- أخطأ هنا، فجامع المنصور كان في القلب من مدينة المنصور المدوّرة بالجانب الغربي من بغداد، بينما كان جامع المهدي يقع بالجانب الشرقي من بغداد. (المترجم)

امتدّ الصّراع بين الحركتين طيلة القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، بل إنّه لم يهدأ في الواقع منذ ما قبل المحنة في أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وتسبّب استغلال أهل العقل للوعظ في النّصف الثّاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي للمرّة الأولى، في اندلاع أربعة اضطرابات في بغداد، في السّنوات (٤٦٩هـ/ ١٠٧٧م- ٤٧٠هـ/ ١٠٧٨م- ٤٧٥هـ/ ١٠٨٣م- ٤٩٥هـ/ ١١٠١م). وتورّط فيها أربعة من الأشاعرة-الشّافعية: أوّلهم أبو نصر القُشيري (ت ٥١٤هـ/ ١١٢٠م)، وهو ابن المتصوّف أبي القاسم القُشيري (ت ٤٦٥هـ/ ١٠٦٣م)، وصاحب الرّسالة المشهورة في التّصوف. وأمّا ثاني أولئك الأربعة فواعظٌ يُعرف بـ «الإسكندراني». وثالثهم يُدعى البكري (عاش في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي). ورابعُهم يقال له الغزنوي (ت ٤٩٨هـ/ ١١٠٤-١١٠٥م). وكانت خطب الوعظ التي وعظوا النّاس بها، والتي عرّضوا فيها بأهل الحديث، سببًا في اندلاع أعمال الشّغب[٣٧١]. وفي خضمّ الاضطرابات التي اندلعت عام (٤٧٥هـ/ ١٠٧٨م)، كره ابن عقيل الوعظ وتدريسه، واقتصَر في دُروسِه على الفقه وما تعلّق به[٣٧٢].

أمّا حال أبي الحسين العَبّادي (ت ٥٤٧هـ/ ١١٥٢م) فكانت مختلفة تمامًا عن حالات زُملائه الذين شغَلوا منصب كُرسي الأساتِذة الزّائرين في الوعظ في المدرسة النّظامية. ففي شهر شوّال من عام ٤٨٥هـ (الموافق نوفمبر/ تشرين الثّاني من عام ١٠٩٢م) قَدِم العَبّادي من مَروَ إلى بغداد لفترة من الوقت، ثمّ واصَل طريقَه قاصدًا الحِجاز لأداء فريضة الحجّ. ولمّا عاد إلى بغداد في العام التّالي، شغَل كُرسي الوعظ في النّظامية، حيث كان الغزّالي -الذي كان كبير مدرّسي الكليّة آنذاك- في استقباله. وكانت الحشود التي تجمّعت في مجالس وعظ العَبّادي منذِرة بالحشود التي تجمّعَت في مجالس وعظ ابن الجَوزي، والتي أصابت الرّحالة الأندلسي ابن جُبَير (ت ٦١٤هـ/ ١٢١٧م)[٣٧٣] بالذُّهول في معرِض وصفه لها في ثنايا رحلته. وذكَر ابن الجَوزي في معرِض وصفه الحشود التي اجتمَعت لسماع العَبّادي، أنها ملأت جميع غُرف المدرسة وقاعاتها، بما في ذلك الأسطُح والأراضي المحيطة بها.

وقيست المساحة التي غطاها الرّجال وحدهم دون النّساء فبلغت ١٧٠ في ١٢٠ دراعًا (أي نحو ٢٧،٠٠٠ ياردة مربعة)(أ)، وقيل: إنّ النّساء شغلن مساحة أكبر من تلك التي شغلها الرّجال. بيد أنّ العبّادي ما لبث أن أمر بالخروج من بغداد -مثله في ذلك مثل أسلافه- لكنّ السّبب الموجب لعزله لم يكن متعلّقًا بالعقيدة، بل ببعض اجتهاداته في الفقه(٣٦١)(ب).

وشغل أبو الفُتوح الغزّالي (ت ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م) -وكان أخًا للعالم المشهور [أبي حامد] الغزّالي- كُرسي الوعظ في المدرسة التّاجيّة -الموقوفة على الفقهاء الشّافعية- وكُرسيًّا آخر للوعظ في رباط بهروز. وذُعي مرّة للوعظ في قصر السّلطان السّلجوقي محمود (حُكمه: ٥١١-٥٢٥هـ/ ١١١٨-١١٣١م)، فوهبه ألف دينار. وفي طريقه خارجًا من القصر بعد أن ودّع السّلطان، / استولى الواعظ لنفسه على (٢٩١) فرس أصيلة قد زُيّنت بمختلف أنواع الزّينة. ولما أحيط السّلطان علمًا بسلوكه الغريب لم يتعرّض له، بل تركه يمضي إلى حال سبيله دون مضايقة(٣٦٢)(ج).

لم يتسبّب العبّادي، وكذلك أبو الفُتوح الغزّالي، في وقوع أية اضطرابات في بغداد، كما جرت بذلك عادة أسلافِهما من الوعّاظ. وربما كان الاضطراب الأخير قد وقَع بسبب نجل الأوّل منهما، أعني أبا منصور العبّادي. شغل أبو منصور -أسوة بوالده- كُرسي الأساتذة الزّائرين للوعظ في المدرسة النّظامية، وكذلك كرسيًّا آخر في جامع القصر. واندلع الاضطراب عندما أصرّ أبو منصور في عام (٥٤٦هـ/ ١١٥١-١١٥٢م)، على الوعظ في جامع المنصور، وكان هذا الجامع معقلًا لأهل الحديث. وكان عليه أن يُرافِق نقيب الهاشميّين إلى هناك، وسَلّ الحراس الموكّلون بحراستهما السّيوف حمايةً للواعظ. وما أن شرَع الواعظ في إلقاء خُطبة وعظه حتى هاج النّاس

(أ) نحو ١٤كم². (المترجم)

(ب) ذكر ابن الجَوزي أنّ العَبّادي أفتى بجواز الرّبا وبيع القِراضة، فأُمر بالخروج من بغداد. (المترجم)

(ج) ليس السّلطان، بل إنّ أبا الفُتوح الغزّالي رأى فرس الوزير وقد زُيّنت بمركب ذَهب، وعليها شتى أنواع الزّينة، فركبها وخرج بها، فأُبلغ الوزير بهذا، فقال: «لا يتعرّض له أحدٌ ولا يُعاد إليّ الفرس». (المترجم)

وماجوا، وساد هرجٌ ومرجٌ، لكنهم سرعان ما هدأوا. ولم يُطِل الواعظ في وعظه وغادر إلى حيث بلّغه الحُرّاس مأمنه. وأضاف المؤرّخ الذي أرّخ تلك الحادثة قوله: «وقد طار لُبّه»(٣٧٦). ويبدو أن ذلك الاضطراب قد اندلع لمجرد أن العبّادي كان أشعريًا شافعيًا، لا بسبب محتوى خُطبة وعظه، والتي تجنّب فيها استعداء الجمهور من أهل الحديث بلا أدنى شكّ.

وقد حفظ ابن الجوزي لنا شذرة من يوميّات ابن عقيل المفقودة. وتُلقي تلك الشذرة أضواء مثيرة للفضول حول استخدام أهل العقل للوعظ في الدّعاية المضادّة لأهل الحديث في بغداد. فكانوا يفترون -في أثناء وعظهم على مذهبهم الأشعري- على الحنابلة من أهل الحديث، فيرمونهم بنشر الكُفر. وهو ذا ما قال ابن الجوزي إنّه قرأه بخطّ يد ابن عَقيل(٣٧٧):

> «لمّا أنفذَ نظام المُلك بأبي نصر ابن القُشيري (إلى بغداد) تكلّم بمذهب أبي الحسَن (الأشعَري)، فقابَلوه بأسخَف كلام على ألسُن العوامّ، فصَبر لهم هُنيئة(أ)، ثمّ أنفذَ البكري سَفيهًا طُرقيًا شاهد أحواله الإلحاد، فحكى عن الحنابلة ما لا يليق بالله سبحانه، فأغرى بشتمِهم، وقال: «هؤلاء يقولون لله ذَكَرٌ، فرماهُ الله في ذلك العضو بالخَبيث فمات»(٣٧٨).

ومن ثمّ يبدو أنّ لله جنودًا على الأرض، قد سُلّطوا على البكري فرَمَوه بعرض أصاب منه مقتلًا، فعجّل به إلى حَتفه.

ثامنًا: كرسيان حنبليان مدرسيان للوعظ في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي

كان القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشَرَ الميلادي هو قرن الحنابلة بامتياز، فقد وجَدوا طريقَهم إلى المناصب العُليا / في الدّولة من خلال فنّ الوعظ. لقد هيمَن ابن الجَوزي على هذا القرن بوصفه شيخًا للفقه الحنبلي، مع كراسي أستاذية في هذا المجال في خمس كليّات-مدارس، وكذلك بوصفه عالمًا في الوعظ المدرسي. [١٩٢]

(أ) كذا في المُنتظَم لابن الجَوزي، ولعلّه أراد هُنيهَة، والهُنيهَة: القَدر اليسير من الوقت. (المترجم)

وفي قمّة هرم المناصب في إدارة الدّولة، كان ابن هُبيرة وابن يونس هما أوّل من تولى الوزارة من الحنابلة. وفاق الأوّلُ الأخير شهرة.

أمّا ابن هُبيرة (ت ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م) فقد قدم إلى بغداد شابًا، حيث تعود أصوله إلى مدينة دُور(أ). ودرس الفقه على المذهب الحنبلي على أبي بكر الدّينوري (ت ٥٣٢هـ/ ١١٣٨م)، وتابع دراسة الأدب على الجواليقي. ودرس فنّ الوعظ في صباه على الواعظ والزّاهد محمّد بن يحيى الزّبيدي (ت ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م)(٣٧٩)، والذي أتقن على يده عددًا من المصنّفات الأدبية. وبعد أن قضى مدّة متدرّبًا في ديوان الإنشاء، عيّنه المقتفي قيّمًا على إحدى المكتبات، ثمّ عيّنه كاتبًا في ديوان الخراج، وأخيرًا استوزره في عام (٥٤٤هـ/ ١١٤٩-١١٥٠م)، وسط أبّهة كبيرة، وخلع عليه ولقّبه(ب). وشغل ابن هُبيرة هذا المنصب ستّة عشر عامًا انتهت باغتياله(ج).

كان بلاط هذا الوزير ملتقًى للعلماء واللُّغويّين الأدباء. وبلغ من قوّته ونفوذه أنه قيل: إنّ الشّعراء أنشدوه مادحين نحو مِئتي ألف قصيدة جُمعت معًا في عدد من الدّواوين. وكان الوزير نفسه يقرض الشّعر، واستشهد من ترجموا له بشذرات من شعره. كما صنّف الكُتب في حقل العلوم الدّينية وفنون الأدب. ووقع أحد مصنّفاته، وهو كتابه المسمّى **الإفصاح عن معاني الصّحاح**، في عشرة مجلدات، تناول فيها متون الحديث النّبوية الشّهيرة التي توفّر البخاري ومسلم على جمعها. وله مصنّفاتٌ أُخر في حقول النحو واللّغة والعَروض. وصنّف في النحو كتابًا أسماه **المقتصِد**، وهو الكتاب الذي شرحه الأديب الحنبلي ابن الخشّاب في أربعة مجلّدات(٣٨٠).

وأطلق ابن الجَوزي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) العنان لِذكرياته، فتذكّر كيف حُمِل صغيرًا إلى مجلس شيخه في الحديث أبي القاسم الهَروي (ت ٥٢٧هـ/ ١١٣٢-١١٣٣م) في

(أ) ذكر ابن خلّكان أنّ أصل ابن هُبيرة من قرية من بلاد العراق تُعرف بقرية بني أوقر من أعمال دُجيل، وهي دُور عرمانيا، وعرفت بـ «دور» اختصارًا. (المترجم)

(ب) كان لقبُه «عون الدّين». (المترجم)

(ج) قيل: إنّ طبيبًا له سقاه سُمًّا، ثمّ ما لبث هذا الطّبيب أن مات مسمومًا، فسُمع يقولُ: «سَقيت فسُقيتُ». (المترجم)

عام (٥٢٠هـ/ ١١٢٦م)[٣٨١]، وكيف علّمه هذا الشّيخ بضع كلمات في الوعظ. وفي خُطبة الوداع التي ودّع بها هذا الواعظ أهل بغداد، طلب الشّيخ من الشابّ ابن الجوزي أن يرتقي منبره ويُلقي خُطبة كان قد حفظها عن ظهر قلب، أمام جمهور قُدّر بنحو خمسين ألف شخص. ثمّ لم يلبث ابن الجوزي أن أصبح فيما بعد صاحبًا (زميل دراسات عُليا في اصطلاحاتنا المعاصرة) لأبي الحسن ابن الزّاغوني في الفقه وفنّ الوعظ المدرسي[أ].

وقيل: إنّ ابن الجوزي -الذي قال النّسّابة إنّه ينحدر من ذُرّية أوّل الخلفاء الرّاشدين أبي بكر الصّديق (خلافته: ١١-١٣هـ/ ٦٣٢-٦٣٤م)- قد صنّف عدّة مئات من المجلّدات، وكتب مِئتي مجلّد بيده. وعدّه ابن كثير من علماء عصره في فنّ الوعظ المدرسي، ألقى مواعظه البليغة بحضور الخلفاء والوزراء والملوك، / [١٩٣]
والأمراء والعلماء والزُّهاد. وهذا بالضّبط هو ما كان عليه «المَقام»، كما هو مبيّنٌ في عيون الأخبار لابن قُتيبة. وقيل إنّ جمهورَه لم يقلّ أبدًا عن عشرة آلاف شخص، وربما وصل عددُهم إلى مئة ألف أو يزيدونَ. ولمّا حضره الموت كان قد ناهزَ على التّسعين من عُمره، ودُفن حيث دُفن والدُه، في مقبرة باب حَرب، على مقربة من قبر أحمد بن حنبل، مؤسّس نقابة الفقه الحنبلية[٣٨٢].

تابع أئمة الحنابلة من أمثال: أبي محمّد التّميمي وابن عَقيل وجَعفر السّرّاج (٤١٧ أو ٤١٨-٥٠٠هـ/ ١٠٢٦ أو ١٠٢٧-١١٠٦م) دراسة الأدب في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي[٣٨٣]. وعلى مدار القرنين التّاليين، جمَع عددٌ كبيرٌ من الفقهاء الحنابلة بين فنّ الوعظ المدرسي وبين السّعي الجادّ نحو التّحصيل في فنون الأدب. ويغصُّ ذيل ابن رجب [على طبقات الحنابلة] بتراجم أولئك الفقهاء.

(أ) قال ابن الجوزي:

«وفي هذه السّنة [يعني سنة (٥٢٠هـ/ ١١٣٣م)] حُملت إلى أبي القاسم علي بن يعلى العَلوي، وأنا صغير السّنّ، فلقّنني كلمات من الوعظ، وألبسني قميصًا من القُوط، ثمّ جلس لوداع أهل بغداد عند السّور مستندًا إلى الرّباط الذي في آخر الحَلبة، ورقّاني إلى المنبر فأوردت الكلمات، وحُزر الجَمع يومئذ فكانوا نحو خمسين ألفًا».
(المترجم)

الباب الخامس

التدريس: منهج التعليم

الفصل الأول
الحفظ

[٢٠٢] / لعِب الحفظ دورًا حاسِمًا في عملية التعلُّم؛ إذ كان أداة في خدمة النّزعة الإنسانيّة، كما كان كذلك في خدمة المدرسيّة[1]. وانطوى ذلك الحفظ على كميات كبيرة من الموادّ، واستيعابها، ومراجَعتها مرارًا وتكرارًا على امتداد فترات زمنية متقاربة. لقد كان الحفظ -ببساطة- سِمة عامّة أهل العلم، كالمحدِّثين واللُّغويّين على سبيل المثال، متى تعلّق الأمر بمجرّد النّقل والرّواية. وفوق هذا المستوى الأوّلي، استهدَف الإنساني -مثْلُه في ذلك مثْل نظيره المدرسي- المستوى الأعلى المتمثّل في المحاكاة والمضاهاة. وتطلَّب الطريقُ المؤدّي إلى الإبداع الانتقالَ من الرّواية المجرّدة، إلى مرحلة فَهم الموادّ المحفوظة، أو بلفظة أخرى: «الدّراية». وأخيرًا، الاجتهاد الخلّاق المؤدّي إلى تكوين الأفكار الذّاتية، وبكلمات المرء الخاصّة، وبأسلوبه الجَزل، معبّرًا عنها بلغة لا تَعوزُها الفصاحة.

أولًا: القدرة على الحفظ

قال الشّعبي بشأن كمّ الموادّ التي كان قد حفِظَها -وهو قولٌ يَعوزُه التّواضع-: «ولقد نسيتُ من العلم ما لو حفِظَه رجلٌ لكان به عالمًا»[(1)(2)]. ولمّا مات خلفٌ الأحمر رثاه بعض النّاس بهذه الأبيات: [مشطور الرّجز]

---

(1) وثّق مقدسي مقولة الشّعبي من عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء لابن أبي أُصَيبعة على النحو الذي تجده في الحاشية الثّانية من حواشي الباب الخامس. لكنها ليست فيه، بل تجد هذه المقولة على لسان الشّعبي في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (نشرة بشّار عوّاد معروف)، ٣: ٧٠. (المترجم)

كـأنــه مـسـتـقـذ مـن الـحـرف
أودى جميع العلم مذ أودى خلف
من لا يُعدُّ العلم إلّا ما عرف
قـلـيـذمٌ مـن الـعـيـالـم الـخُـسُـف
كُـنّـا إذا نـشـاء مـنـه نـغـتـرف
رواية لا تُجتنى من الصُّحُف[٣](أ).

وكان خلفٌ(ب) يحفظ أربعين ألف بيت من المقطّعات، سوى ما لا يُحصيه العدد من القصائد التي قيلت في الجاهلية وأبيات الغريب؛ لقيمتها بوصفها شواهد واضحات في النحو[٤]. وذكر الأصمعي ستّة علماء في أنساب القبائل العربية، وكانوا كلّهم أُميّين، يحفظون موادّهم الضّخمة عن ظهر قلب[٥]. وأنشد البكري شعرًا لنيّف وسبعين شاعرًا كانت أسماؤهم كلهم تبدأ بـ«عمرو»، بينما لم يتذكّر الأصمعي وخَلفٌ [الأحمر] معًا إلّا نحو ثلاثين منهم فحسبُ[٦]. وعلى صعيد آخر، نُقل عن الأصمعي قوله: إنّه يحفظ عشرة آلاف أُرجوزة(ج)، تزيد بعضُها على مئة بيت[٧]. ولُقّب المازني بـ«الصُّندوق»، في إشارة إلى قوّة حافظته بوصفها مستودَعًا للكُتب والموادّ الغنية بالفوائد اللُّغوية[٨].

وطُلِب من أبي محلّم الشّعدي (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩-٨٦٠م) -بعد أن فرَغ من شرح معنى كلمة غريبة للخليفة الواثق- أن يأتي بشواهد واضحة تؤيّد هذا المعنى الذي ذكَره، فاستشهَد بمئة بيت لجمٍّ غفير من الشُّعراء العرب الأوَل[٩]. ومن

(أ) حلُّ مقدسي أبيات الحسن البصري، في رثاء خلف الأحمر، نثرًا إنجليزيًا بديعًا، ولكن لم يكن هناك بدٌّ من إيراد الأبيات العربيّة الأصلية بطبيعة الحال. وذا شرحٌ لغريبها: القَلِيذَم: البئر الغزيرة الماء. العَيالم: جمع عَيلَم أي البئر الكبيرة. الخُسُف: جمع «خَسِيفة»، وهي البئر التي حُفِرت في حجارة فنبعت بماء كثير لا ينقطع. (المترجم).

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، وإنّما اختلط الأمر على مقدسي لتشابه اللقب، فنسب ما وُصف به علي ابن الحسن الأحمر (وكان مؤدّبًا للأمين) إلى خلف الأحمر. انظر: القِفطي، إنباه الرواة (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم) ٢: ٣١٤. (المترجم)

(ج) كذا في الأصل الإنجليزي، وهي عند الزُّبيدي: «أربعة عشر ألف أرجوزة». انظر: طبقات النحويّين واللُّغويّين، ١٦٩. وعند القِفطي: «ستة عشر ألف أرجوزة»، انظر: إنباه الرُّواة، ٢: ١٩٨. (المترجم)

المعروف أنّ أبا بكر / الأنباري قد أملى من حافظته عددًا كبيرًا من التّصانيف، ناهزت [٢٠٣] في مجموعها عِدّة آلاف ورقة، في اللّغة والنحو والشّعر وتفسير القرآن، وكان يحفظ مئة وعشرين تفسيرًا للقرآن بأسانيدها[١٠]. أمّا أبو رِياشٍ القيسي (ت ٣٥٠هـ/ ٩٦١-٩٦٢م) -وكان من أهل اليمامة الواقعة بهضاب نجد- فقيل: إنّه كان يحفظ خمسة آلاف ورقة من اللّغة، وعشرة آلاف بيت من الشّعر. وكان الشّعر الذي جادت به قريحته أشبهَ شيء بأشعار العرب في الجاهلية[١١]. وأكمَل الفيلسوف ابن سينا تأليف عدّة كُتب من كتابه الكبير المسمّى كتاب الشّفاء من حافظته بالكليّة، وفقًا لرواية عن تلميذِه الجُوزَجاني[١٢].

ومن المعروف أنّ الشّاعر الضّرير [أبا العلاء] المَعرّي لم يكن لينسى شيئًا مرّ بسمعِه قطّ. واتّفق أن فقَد أحدُهم كلّ أمل في التّعرف على ماهية كتاب في اللّغة كان بحوزته، ناهيك عن وُقوفه على هُوية مؤلّفِه؛ إذ كانت ظَهرية[أ] الكتاب مفقودة، وكذلك بعض أوراقه الأولى؛ فاقتَرح رجلٌ على مالك هذا الكتاب أن يعرضَه على المَعرّي فربما عرَفه. فلمّا سمِع المعري مقطعًا منه قُرئ عليه، أوقَف المَعرّي مالكَ الكتاب على أنّ هذا الكتاب هو كتاب ديوان الأدب لإسحاق بن إبراهيم الفارابي (ت نحو ٣٥٠هـ/ ٩٦١م)، ثمّ شرَع بعد ذلك في إملاء الأوراق المفقودة منه على مالكِه[١٣].

وذكَر الحُمَيدي (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) -في خُطبة كتابه جَذوة المقتَبس، وهو كتابٌ في تراجم أعلام الأندلس- أنّه وضع مصنَّفَه بأكمله من حفظه في بغداد، بعيدًا عن مكتبته[١٤]. وقيل إنّ ابن الفحّام الصقلّي (ت ٥١٦هـ/ ١١٢٢م)[ب]، الذي درَس علوم القرآن في مصر سِتّ سنوات، كان يحفظ قراءات القرآن المختلفة كما يحفظ غيرُه القرآن[١٥]. وقيل عن الفِهري (ت ٥٨٦هـ/ ١١٩٠م)[ج] -وكان من أهل إشبيليَة-

---

(أ) الظهرية هي صفحة العنوان في المخطوطات القديمة. ومن المفترض أن تحتوي على عنوان الكتاب، واسم مؤلّفه، وقيود التّملّك والوقف (إن وُجدت)، وهي تشرح كيفية انتقال الكتاب من يد إلى يد، بل تُنبئ عن ثمن الكتاب أحيانًا. (المترجم)

(ب) أبو القاسم عبد الرحمن بن عتيق بن خلف. ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ١٩: ٣٨٧. (المترجم)

(ج) أبو بكر محمّد بن عبد الله بن يحيى بن فرح الفهري. ترجمته في: الذّيل والتّكملة لكتابَي الموصول والصّلة، (نشرة دار الغرب الإسلامي)، ٤: ٣٥٣-٣٥٦. (المترجم)

إنه ما طالع شيئًا إلّا حفظه، ولا حفظ شيئًا فنسيه"[١٦]. أما الشاعر ابن غنين، فكان يحفظ كتاب **الجمهرة** لابن دُرَيد في اللُّغة. وهو نفسه، أي ابن غنين، الشاعر الذي ذكرناه آنفًا، والذي نفاه صلاح الدين من دمشق بسبب غُلوّه في هجاء عدد من الوجهاء في قصيدة له أسماها **مِقراضَ الأعراض**[١٧(أ)]. وأرسله الملك المعظَّم [تورانشاه] باليمن (حُكمه: ٥٦٩-٥٧٧هـ/ ١١٧٤-١١٨١م)[ب] إلى إربل سفيرًا له، حيث التقى ابن خَلّكان ثمّة[١٨].

ثانيًا: الذاكرة النشطة

يتّضح لنا جليًا من خلال الأمثلة السابقة -حتى بعد التّغاضي عمّا شابها من مبالَغات- أنّ ممارَسة حفظ أشعار القدماء، والفوائد اللُّغوية والأدبية الأخرى ظلّت على مرّ القرون مرانًا ذا أهمية قُصوى للأديب. وأشار ضياء الدّين ابن الأثير في القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشَرَ الميلادي إلى أهمية الحفظ، وإلى الحاجة إلى ترتيب المواد في الذّاكرة بحيث يكون المرء قادرًا -متى مسّت حاجَتُه- على استدعاء العناصر الضّرورية منها من فوره[١٩]. ولم يكن من الممكن تحقيق ذلك الاسترجاع،
[٢٠٤] إلّا من خلال ممارَسة الحفظ وتكراره دوريًا؛ / وذلك لضمان أنّ الموادّ المحفوظة قد استقرّت في طيّات ذاكرة نشطة، وأنّها تسترجَع بيسر متى مسّت حاجة صاحبها إليها.

ثالثًا: القدرة على الحفظ

قيل: إن المحدِّثَ قَتادة [بن دِعامَة] السَّدُوسي لم يُضطرّ قطُّ إلى مطالَبة راوٍ أن يُعيد روايتَه عليه، وأنه لم يسمَع شيئًا إلّا وعاه وحفِظه. ووصفَه شيخُه ابن سيرين بأنّه كان أحفَظ النّاس[٢٠]. وقيل عن يونس بن حَبيب الضبّي:

> «مثَل يونس كمَثَل كُوز ضيّق الرّأس، لا يدخُله شيءٌ إلّا بعُسر؛ فإذا دَخلَه لم يخرُج منه. يعني لا ينسَى»[٢١].

(أ) عنه، انظر ما تقدّم، ص ٣٢٥. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: الملك المعظّم شرف الدّين عيسى صاحب دمشق. (المترجم)

وقال هنّاد بن السّري -وكان شيخًا للطّبري وعاصر الفرّاء- في معرض حديثه عن قُدرة الفرّاء على الحفظ انتقائيًا:

«كان الفرّاء يطوف معنا على الشّيوخ، فما رأيناه أثبت سوداء في بيضاء قطُّ، لكنّه إذا مرّ حديثٌ فيه شيءٌ من التّفسير أو متعلّقٌ بشيء من اللغة، قال للشّيخ: «أعده عليّ»، وظننّا أنّه كان يحفظ ما يحتاج إليه»[٢٢].

وجمَع [أبو موسى] الهواري الأندلسي -عند عَودته من رحلته إلى المشرق، حيث لقي هناك كبار العلماء، مثل: مالك والأصمَعي وأبو زيد الأنصاري- فوائد لُغوية من أفواه عرب البادية، ثمّ كان أن عطِبت مركبُه قُرب تُدمير[أ] ففقد دفاتره، فلمّا نزل بـ إسْتِجّة[ب] لقيه العلماء هناك مهنّئين له على سَلامته، ومعزّين له على فقد كتبه ودفاتره، فقال لهم: إنّه فقد دفاترَه حقًّا، إلّا أنّه على استعداد للجواب عمّا يعِنُّ لهم من أسئلة[٢٣]. وهذا إن أشار إلى شيء فإنّما يُشير إلى ممارَسة حفظ الموادّ المجموعة قُبيل انتهاء الرّحلة.

ومن بين الصّفات التي كان الأصمَعي يتحلّى بها أنه كان راوية ثقة في مسائل اللّغة، سريع البديهة حاضر الردّ عند الجواب، وكان ذهنُه -الفائق في قُدرته على الحفظ- قادرًا على استدعاء ما حفِظه من فوره. ورُوي -في سياق ترجمة له- أنّ هارون الرّشيد -ذات أُمسية- رأى نارًا على البُعد، فطلَب من الكِسائي واليَزيدي والأصمَعي -وكان ثلاثتُهم برفقته- أن يُنشدوه بعض الأبيات التي تكون في مثل هذه المناسَبة؛ إذ من المعروف أنّ العرب دأبوا على إضرام النّيران ليلًا لتوجيه المسافرينَ إلى ديارهم لضيافَتهم. فلم يستطِع الكِسائي واليَزيدي تذكُّر أبيات تُناسِب الحال في التوّ واللّحظة؛ بيد أنّ الأصمَعي فعَل. فلمّا فرغ الأصمَعي من إنشاده الرّشيد، اعتذَر الكِسائي واليَزيدي للخليفة بقولهما: «والله يا أمير المؤمنين، ما أنشدَك شيئًا إلّا وقد عَرفناه، ولكنّه أحضَر ذِهنًا منّا»[٢٤].

وفي مناسبة أخرى، تلقّى الحسَن بن سَهل -وكان وزير المأمون- في أثناء

(أ) بلدة تقع على حدود جَيّان، إلى الشّرق من قرطبة بالأندلس. (المترجم)

(ب) بلدة على نهر غرناطة، تتاخم قُرطبة، وبينهما ١٠ فراسخ. (المترجم)

استضافته مجلسًا حضره عددٌ من الأدباء -وكان الأصمعي فيهم- خمسين رُقعة لأصحاب الحاجات يلتمسون فيها المعونة من الوزير، فقرأ الوزير نصوصها بصوت مسموع ووقّع للكاتب بدفع ما تيسّر لأصحاب تلك الرّقاع. ثمّ سرعان ما تبيّن لأهل المجلس أنّ الأصمعي قد حفظ نصوصَ أكثر / من أربعين رُقعة منها، لمّا تحدّاه الوزير أن يُعيدها عليه(أ)(٢٥). [٢٠٥]

وروى مؤرّجٌ(ب) أنّ أبا محلّم السّعدي استعار كتابًا في إحدى اللّيالي، ثمّ أعاده إلى صاحبه في صباح اليوم التّالي وقد حفِظه(٢٦). ودأبَ أبو محلّم على حضور دُروس شيخِهِ [سفيان] ابن عُيينة. وذات يوم لحَظ الشّيخ أنّ السّعدي لم يُقيِّد منه شيئًا، فسأل السعدي شيخَه من أين علم هذا، فأجابه شيخُه بأنه لا يراه يكتب شيئًا عنه، فأوضَح السّعدي لشيخِه أنه يحفظ عنه، فلمّا اختبَره الشّيخ، قيل: إنّ السّعدي أعاد عددًا من الدُّروس السّابقة حرفًا بحرف (أو بتعبير المصادر: «على الوجه»). عندها ذكَر الشّيخ حديثًا نبويًا مفادُه أنه يولَد كل سبعين سنة شخصٌ يحفظ كلَّ ما تعلّمه(ج). ثمّ ربَت الشّيخ على كتف تلميذه وقال: «أراكَ صاحبَ السّبعين»(٢٧).

وذات يوم سأل الجاحِظ صديقَه المُبرِّد عمّا إذا كان يعرف بيتًا يُماثل بيت إسماعيل بن القاسم -يعني أبا العَتاهية- (ت نحو ١٧٨هـ/ ٧٩٤م)، وسَمّى له ذلك البيتَ. فأجابه المُبرّد: «نعم»، وذكَر بيتًا لـ كُثيِّر عزّة، مَغزاه الفكرة نفسُها(د)(٢٨).

(أ) ذكر القِفطي أنّ الوزير الحسن بن سهل لم يكن هو من تحدّى الأصمَعي، بل كان أبا عُبَيدة مَعمَر بن المثنّى (ت ٢٠٩هـ/ ٨٢٤م). انظر: إنباه الرُّواة (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ١: ١٢٦-١٢٧. (المترجم)

(ب) الإيماءة إلى أبي فيد مؤرّج بن عمرو السّدُوسي. (المترجم)

(ج) الحديث للزُّهري بسَنده عن عِكرمة عن ابن عبّاس، أنّ النّبي ﷺ قال: «يولَد في كلّ سبعين سنة من يحفظ كلَّ شيء». (المترجم)

(د) وبيت أبي العَتاهية الذي سمّاه الجاحظ للمُبرّد: [الطّويل]

ولا خير فيمَن لا يُوطِّن نفسه ... على نائبات الدّهر حين تنوبُ

أمّا بيت كُثيّر الذي تمثّل به المُبرّد: [الطّويل]

وقلتُ لها يا عزُّ، كلُّ مصيبة ... إذا وُطّنت يومًا لها النّفس ذلّت

(المترجم)

وعبّر القاضي والشّاعر والنحوي والمؤرّخ وكيع (ت ٣٠٦هـ/ ٩١٨م)[أ]، عن أهمية الحفظ والذّاكرة بوصفها أداة من أدوات التعلّم: [الطويل]

إذا ما غدت طلّابة العلم تبتغي   من العلم يومًا ما يُخلّد في الكتُب
غدوت بتشمير وجِدٍّ عليهمُ   ومحبرتي أذني ودفترها قلبي[٢٩]

وطُلب من طالب في مكتب حَمدون النحوي الأندلسي (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)[ب] إعادة كتاب كان قد استعارَه، ولم تُتح له فرصة الإفادة منه. فطلب مساعد حمدون -وكان ضريرًا[ج]- من ذلك الطّالب أن يقرأ عليه الكتاب مرّتين، فلمّا فعل قال له ذلك المساعد الضّرير: «متى شئت فتعال حتى أُمليه عليك»[٣٠].

وجرت عادة اللّغوي والشّاعر ابن دُرَيد[٣١][د]، في دراسة دواوين الشّعراء في الجاهلية، أن يحفظ كل ديوان بمجرّد انتهائه من دراسته. وفي صباه، جاء له عمّه بمؤدّب[هـ]. وذات يوم بينما كان يدرس إحدى قصائد الحارث بن حِلّزة (ت نحو ٥٠ قبل الهجرة/ ٥٧٠م)[٣٢]، وعَده عمّه بجائزة إن هو أتمّ حفظ تلك القصيدة. ثمّ تركه وذهب -رُفقة المؤدّب- لتناول طعام العَشاء على العادة. فلما عاد المؤدّب ليكمل تدريس القصيدة لابن دُرَيد، وجَد الصّبي قد حفِظ ديوان الحارث بأكمَله[٣٣]. وجرَت عادة الشّاعر الضّرير [أبي العَلاء] المَعرّي أن يُقرئ طلّابه كُتبًا في الشّعر واللّغة؛ وقيلَ: إنه ما نسي شيئًا سمعه قطُّ[٣٤].

(أ) محمد بن خَلف بن حيّان بن صدقة الضبّي القاضي المعروف بوكيع. ترجمته في: القفطي، إنباه الرُّواة، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ٣:١٢٤. (المترجم)

(ب) هو محمّد بن إسماعيل أبو عبد الله القيرواني المغربي الإفريقي. ترجمته في: القفطي، إنباه الرُّواة، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ١:٣٦٧. (المترجم)

(ج) هو أبو محمّد عبد الله بن محمود المكفوف النحوي. ترجمته في: الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللّغويّين، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ٢٣٦. (المترجم)

(د) أبو بكر محمّد بن الحسَن بن دُرَيد بن عتاهية الأزدي الدّوسي. ترجمته في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (نشرة بشّار عوّاد معروف)، ٢: ٥٩٤. (المترجم)

(هـ) هو سعيد بن هارون، أبو عثمان الأشناندانيّ. ترجمته في: معجَم الأدباء، (نشرة إحسان عبّاس)، ٣:١٣٧٦. (المترجم)

رابعًا: الرواية والدراية

لمّا سُئل الكسائي عن الفرّاء أو الأحمر[(أ)٣٥] -وكان الأخير كاتب الكسائي، وبينه وبين الفرّاء منافسة- أيهما أكثر علمًا، قيل: إنّ الكسائي ردّ قائلًا: إنّ الأحمر / أحفظ [٢٠٦] من الفرّاء، لكن عقل الفرّاء أرجح وأكثر تمييزًا وفهمًا[٣٦]. وروى القفطي نبأ حاشية رآها على إحدى نُسخ كتاب **إصلاح المنطِق**[٣٧]، فظنّ -أعني القفطي- أنّ كاتبها كان أحد طلّاب [أبي العلاء] المَعرّي. ومفاد تلك الحاشية أنّ التّبريزي قرأ هذا الكتاب على المَعرّي وطالبه بسنده في روايته، يعني بسلسلة الرُّواة المجازينَ برواية الكتاب بدءًا من المَعرّي وانتهاء بمصنّف الكتاب. وسبق لنا أن ذكرنا الجواب المشهور للمَعرّي:

«إن أردت الدّراية فخُذ عَنّي ولا تتعدّ، وإن قصدت الرّواية فعليك بما عند غيري».

واستشعر القِفطي ضرورةَ شرح جواب المَعرّي. بيد أنّه إمّا لم يُحسن الفهم عن المَعرّي، أو بالأحرى: سعى لتسويغ الجواب بحيث يمكن أن يُظهِر ببساطة ازدراء المَعرّي للرّواية الموثوقة، فأردف قائلًا:

«وهذا القول من أبي العلاء يُشعِر أنّه قد وجَد من نفسِه قوّةً على تصحيح اللُّغة، كما وجَدها ابن السّكّيت مصنّف الإصلاح، وربما أحسّ من نفسِه أوفَر من ذلك؛ لأنّ ابن السّكّيت لم يُصادف اللُّغة منقّحَة مؤلّفة، قد تداوَلها العلماء قَبله، وصنّفوا فيها وأكثروا، كما وجَدها أبو العلاء في زمانه»[٣٨].

ضاق المَعرّي بالرّواية ذرعًا؛ أو بالأحرى: مال إلى الدّراية. لكن هذا لا يعني قطُّ أنّه كان يزدَري الحفظ بوصفه أداة للتعلّم. لقد فقَد المَعرّي بصَره في شَرخ صباه، ومن ثمّ وسّع حافظته مع قدرة هائلة على حفظ كل ما يتناهى إلى مسامعِه.

ونُسِب للحسَن ابن ذي النُّون الشّجري (ت ٥٤٥هـ/ ١١٥٠-١١٥١م) قوله:

(أ) علي بن الحسَن الأحمر. ترجمته في: معجَم الأدباء (نشرة إحسان عبّاس)، ٤: ١٦٧٠. (المترجم)

«إذا لم تُعد الشّيء خمسين مرّة لم يستقرّ»[٣٩]. كان التّكرار -بوصفه عاملًا مساعدًا على الحفظ- يتمّ عادة في تلاوة القرآن. وكان أبو بكر بن عيّاش (ت ١٧٣هـ/ ٧٨٩م، أو ١٤٥هـ/ ٧٦٢م) عالمًا كوفيًا مشهورًا في علوم القرآن، ولمّا حضره الموت سأل أختَه عن سبب بُكائها، فأجابته: إنّه الفراق. فقال لها:

«انظري إلى تلك الزّاوية، فإنّ أخاك ختم فيها القرآن ثمان عشرة ألف ختمة»[٤٠].

كان الحفظ هو كلُّ ما كان المرء في حاجة إليه لاستدعاء الأثر الذي تحمّله عن الأجيال السّابقة من العرب الأوائل عبر العصور، بما في ذلك الكتاب والسُّنة وسائر المعارف الدّينية الأخرى. لقد كانت السّنوات الطّوال والمراجعة الدّائمة للموادّ ضرورية لنجاح مساعي العالم-الأديب في جعل ذلك الأثر مِلكًا له. ولمّا تناول ت. س. إليوت (T. S. Eliot)، الحديث عن «الأثر» في كتابه **قضايا مختارة** (*Selected Essays*) قال ما نصُّه: «لا يُورَث، فإن أردته، فعليك أن تبذُل جهدًا عظيمًا»[٤١]. وعبّر أبو حامِد الغَرناطي الأندلسي (ت ٥٦٥هـ/ ١١٦٩-١١٧٠م)، وكان من أهل غَرناطة، عن الفكرة نفسها في بيتَي شعر وجّهها للشّباب في عصره: [البسيط]

/ العلم في القلب ليسَ العلم في الكُتُبِ فلا تكن مغرَمًا باللّهو واللّعبِ [٢٠٧]

فاحفَظه وافهَمه واعلَم كي تفوزَ به فالعلم لا يُجتنى إلّا مع التّعبِ[٤٢]

خامسًا: من الحفظ إلى الإبداع

كان ثمّة شعورٌ أنّ الإبداع في الكتابة، شعرًا كان أو نثرًا، انبثق -إلى جانب عوامل أخرى- من المعرفة بأفضل النّماذج من كتابات القدماء، وحفظ أعمالهم إلى حدّ جعلها مِلكًا للمرء، بحيث يمكنه تطوير القُدرة على إعادة إنتاجها بلُغة جَزلة بليغة، وهو ما مكّن المرء من الانتقال من مجرّد الحفظ إلى الإبداع، من خلال مراحل

وسيطة من التقليد والمضاهاة[1]. فنقل عن التنوخي (ت ٤٤٢هـ/ ١٠٥٠م، أو ٤٤٣هـ) قوله، وقول معاصريه من شيوخ دمشق:

«مَن حفظ للطائيين أربعين قصيدة، ولم يقل الشعر، فهو حمارٌ في مسلاخ إنسان»[2].

سادسًا: نقد الاعتماد على الكتب

كان الصُّولي أحد الاستثناءات من عادة الحفظ. وقد رتَّب مكتبته وفقًا للموضوع، وكان لكلِّ موضوع لونٌ خاصٌّ به. ولمّا كان يعتمد على مكتبته أكثر من اعتماده على حافظته، فقد أخذ عليه حاجته إلى الرُّجوع إلى الكتب للإجابة عن سؤال ما، أو لشرح مسألة معقَّدة[441](ب).

سابعًا: مركزية الحفظ في النزعة الإنسانية وفي المدرسية

يتَّضح من الملحوظات السابقة أنَّ عادة الحفظ كانت مطبوعة في الذّهن منذ نُعومة الأظافر، على جميع مستويات التعلُّم، كما كانت شائعة في جميع المجالات. وكان فنُّ الكتابة الأدبية مُشرَبًا بها، كما كان فنُّ المناظَرة المدرسي قرينَه في ذلك. وهذا يعني أنَّ كلًّا من النَّزعة الإنسانيَّة والمدرسيَّة استندتا إلى القدرة على حفظ موادَّ هائلة، مصنَّفة ومرتَّبة، والاحتفاظ بها في طيَّات الذَّاكرة لتمكين أصحابها المَهرة -في لحظة الحاجة إلى تلك المادَّة- من استرجاعِها على الفور. وقال ضياء الدِّين ابن الأثير -في إرشاداته- مناشِدًا الشَّاعر والكاتب المبتدئ:

(أ) تملَّكَ هذا الشُّعورُ نفسه عددًا من فحول الشُّعراء، فأنشد كعب بن زُهير ابن أبي سُلمى: [الخفيف]

ما أرانا نقول إلَّا رَجيعًا ... ومُعادًا من قولنا مكرورًا

(المترجم).

(ب) قال القِفطي:

«قال محمَّد بن العبَّاس الخزَّاز: حضرت الصُّولي، وقد روى حديث رسول الله ﷺ: من صام رمضانَ وأتبعه سِتًّا من شوَّال، فقال: وأتبعَه شيئًا من شوَّال، فقلتُ: أيها الشَّيخُ: اجعل النُّقطتين المثبتتين تحت الياء فوقَها. فلَم يعلَم ما قَصدت له. فقلتُ: إنما هو «سِتًّا من شوَّال. فرواه على الصَّواب». (المترجم)

«هذا ممّا يدلّك على الإكثار من المحفوظ واستحضاره عند الحاجة على الفور»[٤٥].

لكن هذه الخُطوة كانت أولى الخطوات في العملية المؤدّية إلى الإبداع في الكتابة (انظر الملحَق الأوّل). وكان الاختلاف بين هذا الحفظ وبين مستوى الإبداع هو القدرة على هَضم الموادّ المحفوظة، وإعادة إنتاجها بوصفها إبداعًا فرديًا للمرء. وقد قال مونتين (Montaigne)[أ] لاحقًا: «إنَّ ما كان يحفَظه هو ملكٌ له، وتمثّل بالنّحلة تجمَع الرّحيق من الزُّهور، ثمّ تُخرج العسل خاصّتها».

(أ) ميشيل دي مونتين (Michel de Montaigne) (١٥٣٣-١٥٩٢م): أحد أهمّ المفكّرين الفرنسيّين في عصر النّهضة الفرنسية؛ لإسهاماته الأدبية أو الفلسفية. يُعزى إليه تطوير شكل جديد من أشكال التّعبير الأدبي في المقالة، حتى عُدَّ رائد المقالة الحديثة في أوروبّا. وكان يقلّد الكتّاب الإغريق والرّومان الكلاسيكيّين في عادتهم في رصف الحِكم والأمثال في ثوب مسجوع، وأظهر تأثّرًا كبيرًا بكتابات أرسطو. وكان من سِماته مزج الرّؤى الفلسفية بالرّوايات التاريخية والسِّير. وبوصفه فيلسوفًا، اشتهر بتشكّكه، وهي الصّبغة التي تركت أثرًا كبيرًا على الفلاسفة المتأخرين، لا سيّما ديكارت وباسكال. (المترجم)



الفصل الثاني
المذاكرة

/ أولًا: المذاكرة مناقشةٌ تعليمية [٢٠٨]

استُعمل مصطلح «مذاكَرة» بأكثر من معنًى. وربما كان استعمالُه الأكثر شيوعًا -في حقل الأدب- بمعنى «المناقَشة العلمية»، حيث تبادل أطراف تلك المحادثة معارفَهم بما يعود عليهم بالمنفعة المتبادَلة، وكذلك على المستمعينَ، إن كان ثمّ مستمِعون لأطراف المذاكَرة. وكان جامع البصرة يغُصُّ بالحَلَقات الدّراسية، وكان من بينها حَلقة للخليل بن أحمد؛ حيث كان وطلّابُه يتذاكرون في دقيق مسائل النحو والشّعر والعَروض[٤٦]. واستُخدمت المذاكَرة أداة لتعلُّم الموادّ الأدبية وحفظها، والاحتفاظ بها حيّة في الذّاكرة. وذكَر ابن خَلّكان عددًا كبيرًا من جلسات المذاكَرة في مصنّفه في تراجم الأعيان[٤٧].

ثانيًا: المذاكرة اختبارٌ للمعرفة

استُخدمت المذاكَرة أيضًا وسيلة لاختبار المتقدّم لوظيفة ما، والوقوف على مدى إحاطته وعلمِه. فقد كانت هناك طرقٌ مختلفة اختُبر بها المعلّمون للوقوف على نصيب كلٍّ منهم من العلم؛ إذ قرّر الخليفة المهدي تعيين الكِسائي مؤدّبًا لولده هارون، عندما أخطأ مؤدّب ولده آنذاك في إجابته عن مسألة في النحو. وهكذا كان على المؤدّبين إثبات جدارتهم طيلة الوقت. وعيّن الخليفةُ الكِسائيَّ، الذي أجاب عن مسألة الخليفة على نحو صحيح، فحلَّ من فوره محلَّ شاغل تلك الوظيفة[٤٨].

وفوّض الخليفة الواثق المازني (ت ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م) في اختيار مؤدّبي أبنائه[٤٩]. ولمّا كان المتوكّل يبحث عن مؤدّب مناسب ليقوم بتأديب أبنائه، فوّض الأمر في ذلك لأحد قوّاده ويُدعى إيتاخ التركي[أ]، الذي فوّضه بدوره إلى كاتبه، الذي استدعى عددًا من الأدباء، وقال لهم: «لو تذاكرتم وقفنا على موضعكم من العلم». ثمّ ألقى إليهم بيتًا من الشّعر وطالبهم بإعراب كلمة بعينها وردت فيه، ثمّ بتفسير معنى البيت وعيّن الشّخص الذي أجاب إجابات صحيحة مؤدّبًا لأبناء الخليفة[٥٠]. واختبر الخليفة القائم[ب] النحوي محمّد بن هبة الله (ت ٤٧٧هـ/ ١٠٨٤م) بنفسه قبل أن يعيّنه مؤدّبًا لأبنائه. ودارت الأسئلة التي طرحها الخليفة على المؤدّب أوّلًا حول العَروض ودقيق مشكلاته، ثمّ تطرّقت إلى النحو. وسُرّ القائم بنتيجة الاختبار، فقد وجد المؤدّب «بحرًا» للعلم[٥١].

[٢٠٩] / لكن مصطلح «المذاكَرة» اتّخذ أحيانًا معنى المناظرة، أو الجدل، ولا سيّما عندما قام المتنافسون أنفسهم بعقد جلسات المذاكرة. فلمّا طلب الوزير عُبيد الله بن سليمان من ثعلب أن يُدرّس ابنه، أبي ثعلب، فسأله ابن سليمان إرسال واحد من طلّابه. فأرسل إليه ثعلبٌ تلميذه هارون [ابن الحائك الضّرير]. وأحضر الوزير الزّجّاج، وكان الأخير تلميذًا للمُبرّد -وكانت بينه وبين ثعلب منافسة[٥٢]- وكان على كلا المرشّحَين الدُّخول في مناظَرة في النحو، حتى يتمكّن الوزير من الاختيار بينهما. ولمّا أظهَر الزّجّاج تفوّقًا على منافسه، عيّنه عُبَيد الله في الوظيفة وعزَل هارونَ؛ نكاية في شيخِه ثعلب[٥٣].

كانت المذاكَرة في الشّعر أيضًا -وكان يُطلق عليها «المشاعَرة»- مما يتنافس فيه الشّاعر مع نظير له. فعلى سبيل المثال: كان أحدُهما يُسمّي للآخر بيتًا يدور حول فكرة معيّنة، ويُطالبه ببيت آخر يتناول الفكرة نفسَها، أو ربما أنشده صَدر بيت يحفَظه عن غيره، أو نظَمه بنفسِه، في التوّ واللّحظة، ومن ثمّ يطالبُه بعَجُز البيت من حفظه أو ارتجالًا، وما أشبه ذلك[٥٤].

(أ) إيتاخ الخزري أو التُّركي: كان قائدًا بارزًا من قوّاد الخليفة المعتصم بالله. (المترجم)

(ب) (خلافته: ٤٢٢-٤٦٧هـ/ ١٠٣١-١٠٧٥م). (المترجم)

حدث هذا النوع من المذاكرة في كثير من الأحيان في فنون الأدب، ولا سيّما في النحو؛ إذ لُقّب الأمير أبو الحكم المنذر بن عبد الرحمن (من أهل القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي)، وهو من ذُرّية أوّل الخلفاء الأمويّين في الأندلس، بـ «المذاكرة»؛ لأنه كلّما صادف أحدًا يعرفه، عرض عليه المذاكرة في باب من أبواب الإعراب[٦٥]. ودفعت لجاجته المتأصّلة فيه الآخرين إلى تجنُّبه. واعتاد ابن الأشقر (من أهل القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشر الميلادي) -وكان تلميذًا للتّبريزي- مذاكرة النحوي ابن الخشّاب بانتظام على نحو يُشبه المناظرة[٦٦].



الفصل الثالث
المناظرة

/ أولًا: المناظرة خلافٌ [٢١٠]

روى المُبرّد أنّ الأخفش[أ] كان أسنّ من سيبويه، وكان كلاهما طالبين في مرحلة التّحصيل في الوقت نفسه. ولمّا فاق سيبَويه الأخفش في العلم بالنحو، سعى الأخفش إلى مناظَرة سيبَويه، قائلًا:

- «إنّما ناظَرتُك لأستفيدَ، لا غيرُ».

فأجابه سيبَويه:

- «أتراني أشكُّ في هذا؟»

وحضَر عمرو بن مرزوق (ت ٢٢٣هـ/ ٨٣٧م)[ب] مناظَرة بين سيبَويه والأصمَعي، فقال يونس [بن حَبيب]: «الحَقُّ مع سيبَويه، وقد غلَب ذَا -يعني الأصمَعي- بلسانه»[٥٧]، وفي المناظرات التي جرت بين ابن الأعرابي، المتمكّن من الإعراب، والأصمَعي المتمكّن من الشّعر، دأبَ الأخير على استِدراج الأوّل إلى مضامين الأشعار ومعانيها، ومن ثمّ استطاع التمكُّن من خَصمِه[٥٨].

(أ) المعنيُّ هنا هو الأخفَش الأكبر أبو الخطّاب عبد الحميد بن عبد المجيد (ت ١٧٧هـ/ ٧٣٩م)، وكان أسنَّ من سيبَويه، ونقل عنه سيبَويه في الكتاب. وثمّ الأخفَش الأوسط سعيد بن مسعَدة البصري (ت ٢١٥هـ/ ٨٣٠م)، أمّا الأخفَش الأصغر فهو علي بن سليمان بن الفضل (ت ٣١٥هـ/ ٩٢٧م). (المترجم)

(ب) هو أبو عثمان البصري الباهلي، مُسنِد البصرة. ترجمته في: **سير أعلام النبلاء**، ١٠: ١١٧. (المترجم)

ثانيًا: الأسئلة مفاتيحُ المعرفة

ثمّ مقولة مبكّرة: «إنّك لا تعرف خطأ معلّمك حتى تجلس عند غيره». وقد نسب الجاحظ وابن قُتيبة هذا القول إلى أيوب السّختياني (ت ١٣١هـ/ ٧٤٨م)[٥٩]، بينما عزاه ابن عبد ربّه لتلميذ السّختياني، الخليل بن أحمد[٦٠]. كما نُقل عن السّختياني قولُه أيضًا: «لا يعرف الرّجل خطأ معلّمه حتى يسمع الاختلاف»[٦١]. ونُسبت النصائح التالية إلى الخليل بن أحمد:

«إن لم تُعَلّم النّاس ثوابًا، فعلّمهم لتدرُس بتعليمهم ما عندك! ولا تجزع مِن بقرع السّؤال فإنّه يُنبهُك على عِلم ما لم تعلم!»[٦٢].

كما نُسِب إليه أيضًا قولُه:

«العلوم أقفالٌ والسّؤالات مفاتيحُها»[٦٣].

ثالثًا: المناظَرات المفتوحة على الموضوعات[أ]

كانت المناظَرات غير المقيّدة بموضوع بعَينه في مختلف حقول المعرفة، تجري يوم الجُمعة، وهو اليوم المقدَّس عند المسلمين، في الحلقات الدّراسية التي عُقِدَت في الجوامع. وروى الأوارجي -وهو الكاتب المتصوِّف الذي خلّد المتنبّي ذِكره في قصيدة مدَحه فيها[ب]- عن أحمد بن إسحاق البُهلولي، قاضي الأنبار، (ت ٣١٨هـ/ ٩٣٠م) أنّه زار بغداد، / بصُحبة أخيه، وطافا معًا على حَلَقات العلم، [٢١١]
فانتهى بهما طوافُهما إلى إحدى الحَلَقات، حيث وجَدا أحد العلماء -وكان «يتلهّب ذكاء»- يستقبل القادمين عليه في مختلف حقول المعرفة، من علوم القرآن إلى النحو والغريب في اللُّغة ومعاني الشّعر. فلمّا استفسَرا عنه من يكون هذا، قيل لهم، هذا

(أ) حرفيًا في الأصل الإنجليزي: (*Quaestiones quodlibetales*)، وهو عنوان مصنَّف لـ جون د. سكوتس (John Duns Scotus) (١٢٦٦-١٣٠٨م)، ويعني -حرفيًا-: سَل ما بدا لك، أو قُل: هِداية الحَيارى. (المترجم)

(ب) انظر ما تقدّم، ص ٢٩٢. (المترجم)

ثعلب[(أ)]. والملاحظ هنا أنّ هذا النّوع من المناظرة، حيث «لا حدود ولا قيود» (No holds were barred)، قد جرى أيضًا في حقل الأدب وفنونه، حيث تمّ تناول عدد كبير من الموضوعات. ووقعت المناظرة غير المقيّدة بموضوع عند الفقهاء أو العلماء في حقول العلوم الدّينيّة؛ في مجال الفقه أو العقيدة، أو في كليهما معًا. على أنّ السّمة الرّئيسة في هذه المناظرات تمثّلت في أنّ المسائل لم تكن مقيّدة فقطُ بمجال اختصاص العالم المطالب بالجواب عنها.

رابعًا: المناظَرة وسيلةٌ للترقي

غالبًا ما كان المُبرّد وثعلب يتناظران -بوصفهما أعظم عالمين في حقل النحو في أيامهما- وكانا يختلفان. وكان المُبرّد أكثر بلاغةً في المناظرة من خصمه. ومن ناحية أخرى، لم تكن البلاغة من شيم ثعلب، وكان مذهبُه «مذهب معلّمي المكتب»، إلّا أنّه كان أرسخ قدمًا في العلم[(٦٥)]. وكان ثعلب أسنّ من المُبرّد، فاعتاد الأخير مناظرة تلاميذ ثعلب. وذات مرّة ناظَره النحوي الضّرير هارون ابن الحائك (ت نحو ٣٠٠هـ/ ٩١٣م) -وكان يهوديًا من الحيرة، وتلميذًا خادمًا لثعلب- فقال له المُبرّد:

- «أراك فهِمًا فلا تُكابر».

(أ) قال الزُّبيدي: قال الأوارجي الكاتب:

«حدّثنا أبو جعفر أحمد بن إسحاق البُهلولي القاضي الأنباريُّ؛ أنّه وأخاه البهلول دخلا مدينة السّلام في خمس وخمسين ومئتين، فدارا على الحلَق يوم الجمعة، فوقفا على حلقة فيها رجلٌ يتلهّب ذكاء، ويُجيب عن كلّ ما يُسأل عنه من مسائل القرآن والنحو والغريب وأبيات المعاني، فقُلنا: من هذا؟ فقالوا: أحمد بن يحيى ثعلب. فبينا نحن كذلك؛ إذ ورَد شيخٌ يتوكّأ على عصى، فقال لأهل الحلقة: أفرِجوا. فأفرَجوا له حتى جلس إلى جانبه، ثمّ سأله عن مسألة، فقال: قال أبو جعفر الرّؤاسي فيها كذا، وقال أبو الحسَن الكِسائي فيها كذا، وقال الفرّاء فيها كذا، وقال هِشامٌ فيها كذا، وقلت كذا. فقال له الشّيخ: لن تراني أعتقد في هذه المسألة إلّا جوابك، فالحمد لله الذي بلّغني هذه المنزلة فيك. فقُلنا: من هذا الشّيخ؟ فقالوا: أستاذُه محمّد بن قادم النحوي، أستاذ ثعلب. هكذا رُوي: محمّد بن قادم، وغيره يقولُ: أحمد بن عبد الله بن قادم».

انظر: الزُّبيدي، طبقات النّحويّين واللُّغويّين، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ١: ١٣٨. (المترجم)

- «يا أبا العبّاس، أبذل جهدي في النحو؛ لأنه خبزنا ومعاشنا».

- «إذا كان خبزك فكابر إذًا كابر»[٦٦].

كانت المناظَرة -إذًا- أكثر وسائل التقدُّم فاعلية، بحيث يمكن أن تصل بالمرء إلى مكان ما تحت الشمس.

خامسًا: النظر في النحو

عُزِّزت جوانب النَّظر في النحو في بغداد محاكاةً للدّراسات الفقهية -ولا سيّما الجدلُ، وأصول الفقه- على نحو أكثر من خلال المناظَرة. ولم يجر هذا التطور في الأندلس حتى عاد أحد النحويّين الأندلسيّين من رحلة له إلى المشرق. حيث أشار الزُّبَيدي -في ثنايا حديثه عن النحوي محمّد بن يحيى الرَّباحي- إلى أنّ أساتذة النحو بالأندلس درّسوا النحو أساسًا من خلال دراسة «العوامل»، ولم يكترثوا للتّعقيدات النحوية والصّرفية، حتى عاد الرَّباحي من رحلته إلى المشرق، حيث كان قد تمرّس بالمناظَرة والجدل. وأوضَح الرَّباحي منهَجَ المناظَرة لأقرانه من الأندلسيّين، موضّحًا لهم كيف قام العلماء في المشرق بصَقل هذا الفنّ من جميع جوانبه، وكيف تطرّقوا إلى تعقيدات النحو والصّرف، / وكيف ارتقَوا من خلال المناظَرة إلى قمّة الرّياسة في مجالهم[٦٧](أ). وهكذا انتقل النحو في أندلس القرون الوسطى في القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي من مفهوم «العوامل» في النحو، إلى النَّظر في النحو[٦٨]. [٢١٢]

(أ) قال الزُّبَيدي:

«وعقد للمناظَرة فيه مجلسًا في كلّ جُمعة. ولم يكن عند مؤدّبي العربية ولا عند غيرهم ممن عُني بالنحو كبير علم، حتى ورد محمّد بن يحيى عليهم، وذلك أن المؤدّبين إنّما كانوا يعانون إقامة الصّناعة في تلقين تلاميذهم العوامل وما شاكلها، وتقريب المعاني لهم في ذلك، ولم يأخذوا أنفسهم بعلم دقائق العربية وغوامضها، والاعتلال لمسائلها، ثمّ كانوا لا ينظرون في إمالة ولا إدغام ولا تصريف ولا أبنية، ولا يُجيبون في شيء منها، حتى نهَج لهم سبيل النَّظر، وأعلَمهم بما عليه أهل هذا الشّأن في المشرق، من استقصاء الفنّ بوجوهه، واستيفائه على حُدوده؛ وأنّهم بذلك استحقُّوا اسم الرّياسة».

انظر: الزُّبَيدي، طبقات النَّحويّين واللّغويّين، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ٣٣٦: ٣٣٧. (المترجم)



الفصل الرابع
أدوات الأديب

/ أولًا: الأداتان الرئيستان: الدواة والدفتر [٢١٣]

كانت أدوات طالب الأدب هي الدَّواة والدَّفتر (ويُجمع على دفاتر)، أو الكتاب. وكانت هذه الأدوات عَيْنُها أيضًا هي أدوات طالب الحديث. وقد تشارك الطلّاب في كلا الحَقلَين منهَجَ التعلُّم نفسه جنبًا إلى جنب، كالإملاء والحفظ والمذاكرة والمناظَرة[أ] على سبيل المثال. ولمّا اجتازَ الدِّينَوري[٦٩] مجلس حَميه ثعلب الذي كان يعقِده خارج منزله، وهو في طريقه لدراسة كتاب سيبَويه في النحو على المُبرِّد[٧٠]، لم يحمِل معه سوى الدَّواة والدَّفتر فحسب. وقيلَ: إنَّ دفاتر أبي علي[ب] ابن العلاء، المليئة بالفوائد اللُّغوية التي جمَعها من أفواه العرب، قد ملأت الغرفة حتى بلَغت سقفَها[٧١].

ثانيًا: وصف استخدام الدواة والدفتر خطوة بخطوة

في ثنايا نقد أبي عُبَيدة[ج] لـ كَيسان (من أهل القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي)[د] بسبب «مَسخِه العلم»، قدَّم لنا وصفًا للكيفية التي استُخدم بها الدَّفتر خُطوة بخُطوة:

(أ) لم تكن المناظَرة قسمًا من منهَج تعلُّم الحديث، بل الفقه. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: «أبي عمرو بن العلاء». (المترجم)

(ج) كذا في نور القَبس لليَغموري (نشرة رودُلف زلهايم) دون إيضاح، ويغلب على الظنّ أنه أراد: «أبو عُبَيدة مَعمَر بن المثنّى». (المترجم)

(د) هو أبو سليمان كَيسان بن معرِّف بن دهثم. لم تُعرف سنة وفاته. وترجمته في: طبقات النحويّين واللُّغويّين للزُّبَيدي، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ٣٨:٣. (المترجم)

«يسمع معنا غير ما نسمع، ويكتب في ألواحه خلاف ما يسمع، وينقل إلى الدّفتر خلاف ما يكتب في لوحه، ويقرأ من الدّفتر خلاف ما فيه»(٦٦).

وتشير الرّوايات إلى منهج طلّاب الأدب خطوة بخطوة، وإلى أنّ الأدوات الأساسية كانت الدّفتر والدّواة واللّوح، الذي استُخدم أحيانًا وقاية إضافية من الأخطاء قبل نقل الموادّ إلى الدّفتر. كان الطّريق للتعلّم والحفاظ على الفوائد من كبار الشّيوخ يتمّ من خلال تدوينها إملاءً. وفي ثنايا رثاء ابن العلّاف للمُبرّد، ذكّر أقرانه من الأدباء بأنّ المعلّم العظيم الآخر -يعني ثعلبًا- لن يلبث أن تتخطّفه يد المنون فيلحق بالمُبرّد، واختتم رثاءه بالبيت التالي(أ): [الكامل]

وأرى لكُم أن تكتُبوا أنفاسه ... إن كانت الأنفاس ممّا يُكتَبُ(٦٣)

وثمّ بيتٌ آخر ينتقد القناعة بتقييد العلم كتابةً دونَ حفظه: [البسيط]

استَودَع العلم قِرطاسًا فضَيَّعَه ... وبِئس مستودَع العلم القَراطيسُ

[٢١٤] / ومضى صاحب تلك الأبيات نفسه(ب) قائلاً:

«مالُكَ من بدنك، وحفظك من رُوحِك: فحفظ علمك حفظ رُوحِك، وحفظ مالكَ حفظ بدنك»(٧٤).

(أ) قال ابن العلّاف: [الكامل]

ذهب المُبرّد وانقضت أيّامه ... وليذهبن إثر المُبرّد ثعلبُ
بيتٌ من الآداب أصبح نصفه ... خربًا وباقي بيتها فسيخربُ
فابكُوا لما سلبَ الزّمان ووطّنوا ... للدّهر أنفُسَكُم على ما يَسلُبُ
وتزوّدوا من ثعلب، فبكأس ما ... شرب المُبرّد عن قريب يشربُ
وأرى لكُم أن تكتُبوا أنفاسَهُ ... إن كانت الأنفاس ممّا يُكتَبُ

(المترجم)

(ب) ما يُفهم من ثنايا حديث اليغموري عن يونس بن حبيب، أنّ الأخير سمع رجلاً يُنشِد هذا البيت المذكور أعلاه. وأنّ يونس بن حبيب عقّب عليه فقال: «قاتله الله ما أشدّ ضبابته بالعلم وأحسن صيانته للعلم! ثمّ قال: مالُك من بدنك ...»، فيكون بيت الشّعر لهذا الرجل المجهول، أمّا التّعقيب فيُنسب لـ يونس بن حبيب. ووهِم مقدسي فنسب البيت والتّعقيب إلى هذا الرجل المجهول نفسه. (المترجم)

ثالثًا: التقييد الكثيف للعلم

كانت مهمّة حفظ المعارف المقيّدة في الدّفاتر مهمّةً لا تنتهي أبدًا. فقد قيل: إنّ ثعلبًا -البالغ وقتذاك من العمر تسعين خَريفًا- كان في طريقه إلى منزله عائدًا من المسجد بعد فراغِه من صلاة العصر ثمّة، وفي طريقه صَدمته عربة تجرُّها البِغال -وكان منهمِكًا في مطالَعة دفاتره في أثناء مَسيره، وكان به ضَعفٌ في سَمعِه- فأودَت به تلك الحادثة إلى حتفِه(٧٥). كانت الدّفاتر حصيلة بحث مُضنٍ، استغرق السّنوات الطّوال من الإقامة بين ظهرانيّ العرب، على غرار المنهَج نفسه الذي استخدمها به علماء الأنثروبولوجيا اللّغوية (Linguistic Anthropology)، في عصرنا الحاضر، في دراسة اللّهجات في بعض الثّقافات غير المعروفة للعلماء.

وقد حرَس بعض العلماء دفاترَهم مع الغَيرة الشّديدة عليها، كذا فعل اللّغوي والنحوي أبو موسى الحامِض (ت ٣٠٥هـ/ ٩١٨م)، الذي أوصى بتسليم دفاتره إلى فاتِك المعتضِدي؛ كي لا ينتهي بها المطاف إلى حَوزة عالم آخر. وربما كان من المفترض أن يُتلفَها فاتِكٌ غُلام المعتضد، وأحد قُوّاد الخليفة المكتفي(٧٦). وقيل: إنّ ثعلبًا قال:

«رأيت لإسحاقَ(أ) ألف جزء من لُغات العرب سَماعَه، وما رَأيت اللُّغة في منزل أحد قطُّ أكثر منها في منزل إسحاق، ثمّ في منزل ابن الأعرابي»(٧٧).

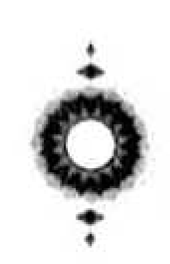
لم يكن مصطلح «سَماع» يعني الدّراسة على يد مدرِّس للُّغة فحسب، ولكنّه كان يعني أيضًا الاستِماع إلى كلام العرب وتقييده كتابة. ويُوضّح البيت التّالي للعالم اللّغوي والأديب ابن فارس أنّ النُّدماء وغيرهم من البِطانة كانوا -مثلُهم في ذلك مثل دراسة الأدب- جزءًا لا يتجزّأ من حياة البلاطِ: [الوافر]

نَديمي هِرّتي وأنيس نفسي دَفاتِر لي ومَعشوقي السّراجُ(٧٨)

(أ) يعني أبا محمّد إسحاق بن إبراهيم المَوصلي. (المترجم)

رابعًا: الفهرسة

استحدثت العلوم الإسلامية الفهرَسة؛ تيسيرًا لاستخدام متون الحديث خاصّة، وذلك لسَبب واحد، هو أنّ ترتيب صحيح الحديث قد تمّ تسهيلًا لعمل طالب الفقه، من خلال فهرَسة الأحاديث وفقًا لمحتواها الفقهي، بدلًا من ترتيبها على منهج المسانيد. وكان هذين التطوُّرين كلاهما، أعني: تبويب صحيح الحديث على مدار أبواب الفقه، وفهرَسة الحديث؛ من الفائدة بمكان للفقيه والأديب على حدٌ سواء. بيد أنه فيما عدا هذا الاستخدام المحدود للفهرَسة، يبدو أنّ العلوم الإسلامية قد كَرهت التوسُّع في استغلال هذا النّظام على نطاق أوسع، والسّبب الواضح -عندنا- في هذه الكراهة هو أنّ المقصِد الأسمَى للعالِم كان حفظ الموادّ عن ظهر قلب، على نحو لا يختلف عن الموسيقيّ الموهوب الذي يعرف موسيقاه كما يعرف خطوط كفّ يده. ومن ثمّ فقد فترت هِمّم علماء المسلمين عن تطوير الفهرَسة تطويرًا جادًا.



الفصل الخامس
منهج الأمالي

/ ناقش آدم ميتز (A. Mez) في الفصل الذي عقده عن العلماء (Die Gelehrten)، [٢١٥]
في مصنَّفه المسمَّى **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** (*Die Renaissance des Islam*)[أ]، مصطلحين فنِّيين تعلَّقا بطرائق التَّدريس، ألا وهما: الإملاء والتَّدريس. وذكَر ميتز أنَّ الإملاء كان أعلى مراتب التَّعليم درجة، في القرن الثَّالث الهجري/ التَّاسع الميلادي، واستخدمه علماء العلوم الدِّينية واللغويُّون على نطاق واسع. ولكن في القرن الرَّابع الهجري/ العاشر الميلادي -والكلام ما يزال عن لسان ميتز- فاقت مناهج علماء اللُّغة مناهج علماء العلوم الدِّينية في التَّدريس، فتخلَّوا طواعية عن الإملاء مفضِّلين شرح المصنَّف، في أثناء قراءة أحد الطلَّاب له، «كما يُدرِّس المرء الـ «مختصرات»». ها هنا استشهد ميتز بنصٍّ للسُّبكي (ت ٧٧١هـ/ ١٣٧٢م) في طبقاته[٧٩]. ثمَّ -استنادًا إلى السُّيوطي- مضى ميتز مستطردًا: إنَّ الزَّجَّاجي (ت ٣٣٧هـ/ ٩٤٩م) كان آخر من أملَى في اللُّغة، بينما استمرَّ الإملاء منهجًا للتَّدريس في حقل العلوم الدِّينية. وأوضح ميتز أنَّه من خلال انتشار التَّدريس، الذي عرَّفه على أنه شَرحٌ (*Erklarung*)، وُجدت المدارس؛ لأنَّ المناظرة، التي ظهرت بظهور المدرسة ضربة لازبٍ، لم تكن منهجًا مناسِبًا للدِّراسة في المسجد[٨٠].

هنا يتوجَّب علينا مراجعة نصَّين من النُّصوص التي استنَد إليها ميتز في أحكامه. النصُّ الأوَّل هو من ترجمة [السُّبكي] لإمام الحرمين الجُوَيني (ت ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)،

(أ) وهو الكتاب المشهور الذي ترجمَه محمَّد عبد الهادي أبو ريدة بالعنوان نفسه. (المترجم)

حيث استشهد السُّبكي، في معرض حديثه عن قدرة الجُويني الهائلة على الحفظ برواية للجُويني عن نفسه:

«ما تكلّمت في علم الكلام كلمةً حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر (يعني الباقلاني، ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م) وحده اثني عشر ألف ورقة»[٨١].

وتساءل السُّبكي متعجبًا عن هذا العدد الكبير من الأوراق، مشيرًا إلى أنه إن كان هذا من كاتب واحد وحول موضوع واحد، فما بال المؤلّفين الآخرين، والموضوعات الأخرى التي كان الجُويني يحفظها؟! واستطرد السُّبكي قائلًا:

«وكأنّ مراده بالحفظ فهم تلك واستحضارها لكثرة المعاودة، وأمّا الدّرس عليها كما يدرُس الإنسان المختصرات، فأظنُّ القُوى تعجز عن ذلك»[٨٢].

فهم ميز الدّرس -في كلام السُّبكي- بمعناه الفني لمصطلح «تدريس». وعلى أية حال فقد استُعملت كلمة «الدَّرس» بالمعنى العادي لها، لتعني التوفُّر على دراسة [٢١٦] نصٍّ ما على نحو متكرِّر في محاولة لحفظه كما هو حرفيًا[٨٣]. / ولم تعن كلمة تدريس في القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي -بوصفها مصطلحًا فنيًا دون إضافة- مجرّد شَرح النُّصوص (*Explication de textes*) فحسب، بل كانت تعني أيضًا «تدريس الفقه». وفوق ذاك، كانت المناظَرة، في القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، منهَجًا لتدريس الفقه في المساجد، التي كانت كليّات للفقه (المساجد ذات الخانات على سبيل المثال)، قبل ازدهار المدرسة.

أمّا النصُّ الثّاني فهو نصُّ السُّيوطي، الذي أشار فيه الأخير إلى أنَّ الزَّجّاجي كان آخر من أملى اللُّغة. قال السُّيوطي:

«وآخِر من عَلمتُه أملى على طريقة اللُّغويّين أبو القاسم الزَّجّاجي، له أمالٍ كثيرة في مجلَّد ضَخم، وكانت وفاتُه سنة تسع وثلاثين وثلاثمئة (٩٥٠م)، ولم أقِف على أمالٍ لأحَدٍ بعدَه»[٨٤].

إنَّ السُّيوطي مؤلِّفٌ متأخِّرٌ، توفِّي في عام (٩١١هـ/ ١٥٠٥م)[٨٥]، وتحدَّث حَذِرًا متحفِّظًا بقوله: «مَن عَلمتُه»، أي إنّه ببساطة لم يكن محيطًا علمًا بالمصنّفين الذين

جاءوا بعد الزّجاجي، وصنّفوا الأمالي في مجال علم اللُّغة. ومع ذلك، نجد أن مصنّفي كُتب الأمالي استمرّوا في إملائها، في تتابع مستمرّ لثلاثة قرون بعد عصر الزّجاجي، الذي كان آخر مصنّف أمالٍ معروف لدى السُّيوطي. ومن بين هؤلاء: الآمدي (ت ٣٧١هـ/ ٩٨٧م)[أ]، والخطّابي (ت ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م)[ب]، والزّجاجي (ت ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م)[ج]، والمرزوقي (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)[د]، وابن الشّجري (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٨م)[هـ]، وابن برّي (ت ٥٨٢هـ/ ١١٨٦م)[و]، وابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ/ ١٢٤٩م)[ز].

(أ) توفّي الحسن بن بشر الآمدي سنة (٣٧٠هـ/ ٩٨٦م). ترجمته في: **إنباه الرُّواة** للقفطي، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ١: ٣٢٠. (المترجم)

(ب) أبو سليمان حمد [أحمد؟] بن محمّد بن إبراهيم الخطّابي البُستي. ترجمته في: **إنباه الرُّواة** للقفطي، ١: ١٦٠. (المترجم)

(ج) أبو القاسم يوسف بن عبد الله الزّجّاجي الجُرجاني. ترجمته في: **إنباه الرُّواة** للقفطي، ٢: ١٦٠. (المترجم)

(د) أبو علي أحمد بن محمّد بن الحسن المرزوقي الأصبهاني. ترجمته في **إنباه الرُّواة** للقفطي، ١: ١٤١. (المترجم)

(هـ) هبة الله بن عليّ بن محمّد بن حمزة العَلَوي. وتقدّم حديث مقدسي عنه وعن كتابه المسمّى **الأمالي**، انظر ص ٢٠٤. (المترجم)

(و) أبو محمّد عبد الله بن برّي بن عبد الجبار المصري. وتقدّم حديث مقدسي عنه. انظر ص ٢٤٣. (المترجم)

(ز) جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر بن يونس بن الحاجب الكردي. ترجمته في **بغية الوعاة** للسُّيوطي، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ٢: ١٣٤. (المترجم)



الفصل السادس

التعلُّم الذاتي

/ خارج نطاق العلوم الدِّينية والعلوم المساعِدة لها من الأدب، كان التَّعليم العالي [٢١٧] في فنون الأدب، وفي «العلوم الدَّخيلة» كذلك، يتمُّ غالبًا من خلال اعتماد المرء على ذاته، دونَ مساعَدة من أستاذ. وكان التعلُّم الذاتي طريقة لاكتساب مثل هذه المعارف، خاصَّة لأولئك الذين لم يكن لديهم ما يكفي من المال لتحمُّل كُلفة الدِّراسة، أو التَّعليم الخاصّ في منازل العلماء والأساتذة. كما اتَّبع هذه الطريقة أيضًا أولئك الذين كان يسعُهم تحمُّل الكُلفة اللَّازمة، والتي كانت غالبًا باهظة على نحو لا يُصدَّق، لكنهم -لسَبب أو لآخرَ- فضَّلوا الدِّراسة اعتمادًا على أنفسهم.

ركَّز التَّعليم الأوَّلي -بعد إتمام الطالب حفظ القرآن- بدرجة كبيرة على النحو. واعترف التَّعليم العالي، الذي أُجري في المدارس الموقوفة على العلوم الإسلامية، بفنون الأدب بوصفها علومًا مساعِدة، وعلى رأسها: النحو؛ للُغة فصيحة وسليمة، والشِّعر الجاهلي لقيمَته اللُّغوية في فَهم الكتاب والسُّنة على نحو رئيس. وكان على الأديب -الذي لم يكن يمثِّل له هذا النوع من التَّعليم في أغلب الأحيان أكثر من مجرد نقطة انطلاق- أن يلتَمِس تأهيله، في معظمِه، خارج تلك المؤسَّسات. ووظَّف الأدباء البارزون في الكليَّات -أحيانًا- بوصفهم نحويِّين، في مرحلة متأخرة من تطور فنون الأدب في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، كما نجد -على سبيل المثال- في حالتَي التِّبريزي والجَواليقي، فكلاهما درَّس في المدرسة النِّظامية ببغداد. لكن المؤسَّسات الدِّينية لم تهدف قطُّ إلى تخريج الأدباء. بل كان الهدف الرَّئيس من وجودها تخريجَ علماء العلوم الدِّينية، كعلوم الفقه، وعلوم القرآن، وعلوم الحديث، على سبيل المثال.

كان ثمّ منهجان للتعلّم استخدمهما الأدباء خاصة: التدريب المهني، والتعلّم الذاتي. وجرى التدريب المهني في الدواوين، أو على نحو خاصّ تحت إشراف الأدباء من ذوي الخبرة في مختلف حقول الأدب وفنونه. وبخلاف ذلك، قرأ المبتدئ كثيرًا، واستخدم الإنتاج الأدبي الرّفيع بوصفه نماذج للمحاكاة. وكان هناك أيضًا عددٌ كبيرٌ من المصنّفات المتاحة لتوجيه المتعلّم ذاتيًا. وأضحت الدّراسات الأدبية على المستوى المهني المتقدّم إقطاعًا خاصًا لطائفة الكُتّاب (ومفردها كاتب).

ونظرًا لتعلّق اختصاص المدارس بالعلوم الدّينية، مع الفنون الأدبية المساعدة لها، تُرِكَ أولئك الذين سعوا إلى حقول المعرفة الأخرى، / ولا سيّما التعليم العالي [٢١٨]
في حقل الدّراسات الأدبية -في معظمهم- ليعتنوا بأنفسهم. وعلى نحو أساسي تألّفت هذه الحقول -غير المؤسّسية- من العلوم الدّخيلة، والقسم الأكبر من المستويات التخصّصية في فنون الأدب. وكانت الحقول المستبعَدة من التّعليم المؤسّسي هي: الفلسفة والطبّ والعلوم الطّبيعية والرياضيّات وما تعلّق بها. وتضمّنت المستويات العُليا من فنون الأدب: الشّعر، والترسُّل، والتّاريخ، والبلاغة أو الخَطابة، والموسيقى، والخطّ. وأثمر ذلك الإقصاء من التّعليم المؤسّسي نموًا في روح الزّمالة المشترَكة بين العلماء في هذه الحقول. ومن ثمّ فإنّنا لم نجد العلماء في «العلوم الدّخيلة» يجمعون بين الفلسفة والطبّ -في محاكاة لأسلافهم اليونانيّين فحسب- ولكنّنا وجدنا منهم أيضًا المفكّرين المتفنّنين الذين جمَعوا حقلًا واحدًا أو أكثر من كلٍّ من الفِئتين الرّئيستَين من الحقول المستبعَدة، أعني: العلوم الدّخيلة، وفنون الأدب.

أولًا: المتون الهادية الموضوعة للمتعلمين ذاتيًّا

أدّى استبعاد عدد كبير من العلوم من مناهج التّعليم المؤسّسي إلى إيجاد الطّلب على «المتون الهادية»، بالإضافة إلى الشّروح؛ لتوجيه المتعلّمين ذاتيًا في دراساتهم. وكان امتلاكُ المرء للكُتب، أمرًا مختلفًا تمامًا عن قراءتها واستيعابها. وأدّت هذه الحاجة الماسّة للإرشاد والتّوجيه إلى ظهور الكُتب التي كان بوُسع الطلّاب الذين يدرُسون تحت إشراف المعلّمين استخدامها، إلّا أنها صُنّفت واضعة المتعلّمين ذاتيًا نُصب أعيُنها في المقام الأوّل، وهي:

١) كتبٌ في تصنيف العلوم.

٢) كتبٌ في المصطلحات الفنّية، جاءت مختلفة عن المعاجم التقليدية.

٣) شروحٌ على الكُتب الأمهات، تصلح بديلًا عن المعلّم.

٤) كتبٌ في كيفية التعلُّم.

٥) كتبٌ حول ما تجب دراسته أوّلًا فأوّلًا، بموجب تسلسل يُتّبع في قائمة بعينها من المصنّفات.

٦) متون الرّسائل والخُطب والوثائق الشّرعية.

كانت تلك الكُتب -كما سبق أن أشرنا إلى ذلك آنفًا- بمنزلة خرائط حقيقية حدّدت المنطقة غير المألوفة في الحقول المعرفية التي ولج إليها المبتدئ حديثًا، فرسَمت خطوطًا واضحة لتعيين حُدودها، خلال المناطق التي سيق المبتدئ إليها، ومن ثمّ كانت اليد التي أمسَكت بقياده، فقادَته خطوة بخطوة، ومن حَقل إلى الحقل الذي يليه. وخدَمت مثل هذه الكتب الأديبَ وطالبَ العلوم الدّخيلة في المقام الأوّل. ونصّ بعض المؤلّفين على الغرَض من كُتبهم صراحة، لكن بعضهم الآخر لم يفعل. ووشَت عناوين بعض الكُتب بغرضها، على نحو واضح، كما تجد ذلك على سبيل المثال، في مفتاح (أو مفاتيح) العلوم، الذي يصور بيت المعرفة وكأنه بيت الكنوز، فيمنح قارئه خارطة الولوج السّلس، ويسهّل عليه الوصول إلى تلك الكنوز.

١) مراتب العلوم لثابت بن قرة

ذكر ابن أبي أُصَيبِعَة -دون أن يعلّق- كتابًا لثابت بن قُرّة في **مراتب العلوم**[٩٣]، وكتابًا آخر في **مراتب قراءات العلوم**[٩٤]. ولم يصلنا هذان المصنّفان، بل لا يبدو أن ابن أبي أُصَيبِعَة نفسه قد اطّلع عليهما. وعلى الأرجح فإنّ هذين المصنّفين تعلّقا بالفلسفة وعلومها، مثلما فعلت مصنّفات الفارابي اللّاحقة.

/ ٢) كتاب إحصاء العلوم وترتيبها للفارابي[٩٥] [٢١٩]

ثمّ ترجمتان لاتينيّتان لهذا الكتاب، إحداهما من ترجمة دومينيك جونديسالفي

(Dominicus أو دومينيكوس جونديسالينوس (Dominic Gundisalvi) Gundissalinus)، والأخرى لـ جيرارد الكريموني (Gerard of Cremona) أو جيراردو كريمونيسي (Girardo Cremonensi). وتناول هذا العمل «علوم القدماء» على نحو أساسي، إضافة إلى نصف صفحة تعلّقت بالفقه، وصفحات ستّ تعلّقت بعلم الكلام في نهاية الرّسالة في النّشرة العربية[٩٦]. ووفقًا لابن أبي أصيبعة فإنّ مصنّف الفارابي كان الأوّل من نوعه[٩٧]. وتمثّل غرض المؤلّف في تقديم بيان لما عدّه علوم عصره، وأهدافها وعناصرها المكوّنة لها. ولم يذكر المصنّف أنّه خصّص كتابه للمتعلّمين ذاتيًا، بيد أنّ ابن أبي أصيبعة هو الذي أشار إلى أنّ طالب العلوم لا يسعه الاستغناء عنه[٩٨]. ويكمن الاختلاف بين مصنّف الفارابي والمصنّفات اللّاحقة للخُوارزمي وابن النّديم، في أنّ الفارابي كتب مستهدفًا أولئك الذين يُزمعون دراسة الفلسفة وعلومها، في حين عالج المؤلّفان الآخران المشار إليهما آنفًا أيضًا الفلسفة وعلومها، بيد أنهما استهدفا أولئك الذين يُزمعون دراسة الأدب وفنونه. وتُظهر محتويات الفِهرست لابن النّديم، الذي وصّلنا بمقدّمة موجزة لمصنّفه، أنه موجّه لكليهما.

ولمّا علّق ابن أبي أصَيبعَة على إحصاء العلوم للفارابي قال:

> «لا يستغني طلّاب العلوم [يعني العلوم الدّخيلة] كلّها عن الاهتداء به وتقديم النّظر فيه»[٩٩].

٣) مفاتيح العلوم للخُوارِزمي

قسّم الخُوارزمي كتابه إلى مقالتين، الأولى في العلوم الإسلامية وعلومها المساعِدة، والأخرى للعلوم الدّخيلة، وقدّم لهما بقوله:

> «الحمد لله العلي العظيم، القادر الحكيم، الذي فضّل الإنسان على سائر الخَلق، بما خصّه به من مزيّة التّمييز والنّطق، وجعل مقادير عباده في الأخطار والقيَم على حسب حظوظهم من العلوم والحِكَم. فمَن كان قَدَحُه فيها فائزًا ومَحلّه بين أهلها بارزًا، كان أغلاهم قيمة، وأعلاهم هِمّة»[١٠٠].

وذكَر المصنّف هؤلاء الذين وضع كتابه لهم على وجه التّحديد، والهدف من وضع المصطلحات وفيما استخدامها:

«وأحوج النّاس إلى معرفة هذه الاصطلاحات الأديبُ اللّطيف، الذي يُحقّق أنّ علم اللّغة آلة لدرك الفضيلة، لا يُنتفع به بذاته ما لم يُجعل سبباً إلى تحصيل هذه العلوم الجليلة، ولا يستغني عن علمها / طبقات الكُتّاب [٢٠٠] لصدق حاجتهم إلى مطالعة فنون العلوم والآداب»(١).

واختتم الخُوارزمي مقدّمته بهذه الفقرة:

«وسمّيت هذا الكتاب مفاتيح العلوم؛ إذ كان مدخلاً إليها ومفتاحاً لأكثرها، فمن قرأه وحفظ ما فيه ونظر في كُتب الحكمة هذّها هذّاً(أ) وأحاط بها علماً، وإن لم يكن زاولها ولا جالس أهلها. وجعلته مقالتين: إحداهما لعلوم الشّريعة وما يقترن بها من العلوم العربية، والثّانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم»(٢).

من الواضح أنّ المصنّف أراد أن يجعل تعلُّم العلوم الدّخيلة -المستبعدة من المناهج الدّراسية العادية- أمرًا متاحًا للطّالب. ومن الواضح أيضًا أنّه استهدف المتعلّم ذاتيًا على وجه الخصوص. وتجدر الإشارة إلى أن روبرت الشّيستري (Robert of Chester) قد ترجم كتاب الخُوارزمي في الجبر (*Algebra*)، وترجم أديلارد الباثي (Adelard of Bath) **الجداول الفلكية** (نسخة منه) في القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشر الميلادي. بيد أنه ليس ثمّ خبرٌ عن ترجمة لكتابه **مفاتيح العلوم**، ومن غير المرجّح أنه قُرئ -أصلًا أو ترجمة- بين الكتب التي جُلبت إلى صقلّية والأندلس، ولا سيّما تلك الكُتب التي عُنيت باستخدام الكُتّاب بالدّيوان والمبتدئين خلال التدرُّب في أثناء العمل هناك.

٤) الفِهرست لابن النديم

حدّد ابن النّديم -في **فِهرسته** للعلوم- حقول المعرفة المختلفة، وأولئك الذين عملوا فيها، وإنتاجهم حتى عصره. كتب المؤلّف المقدّمة التّالية **للفِهرست**:

«النُّفوس -أطالَ الله بقاءك- تشرئبُّ إلى النّتائج دونَ المقدّمات، وترتاح

(أ) الهذُّ: سرعة القطع، وهذُّ الكتاب: أسرع في قراءته. (المترجم)

إلى الغرض المقصود دون التطويل في العبارات، فلذلك اقتصرنا على هذه الكلمات في صدر كتابنا هذا، إذا كانت دالة على ما قصدناه في تأليفه إن شاء الله. فنقول، وبالله نستعين، وإياه نسأل الصلاة على جميع أنبيائه وعباده المخلصين في طاعته، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم:

هذا فهرست كتب جميع الأمم، من العرب والعجم، الموجود منها بلغة العرب وقلمها، في أصناف العلوم وأخبار مصنفيها، وطبقات / مؤلفيها، [٢٢١] وأنسابهم وتاريخ مواليدهم، ومبلغ أعمارهم وأوقات وفاتهم، وأماكن بلدانهم، ومناقبهم ومثالبهم، منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمئة للهجرة (٩٨٧-٩٨٨م)»[١٠٣].

قسّم ابن النّديم **الفهرست** إلى عشر مقالات تناولت، ضمن ما تناولته، أقسام المعرفة الثلاثة. وعلى الرّغم من أنّ المؤلّف استهدف بكتابه مجموعة معيّنة من القُراء، وهم الرجال التوّاقون إلى النّتائج دون مقدمات طويلة، نفترض أنه وضع في ذهنه المتعلّمين ذاتيًا.

٥) مفتاح الطب لابن هِندو

رأى ابن هِندو- في كتابه **مفتاح الطب**- أنّ الإسكندرانيّين اقتصَروا على شرح ستّةَ عشرَ كتابًا من كُتب جالينوس (Galen)، لا لأنها مثّلت مجموعة جالينوس الكاملة في الطبّ؛ بل لأنها تطلّبت وجود المعلّم أو الشّارح؛ وعدّ ابن هِندو المبتدئ عاجزًا عن فهمِها دون مساعَدة[١٠٤]. ويبدو أنّ وجود المتعلّمين ذاتيًا في مجال الطبّ قد عُدّ أمرًا مفروغًا منه في الإسكندرية اليونانية، كما كانت الحال في ظلّ الإسلام لاحقًا. فالاطلاع على تراجم المفكّرين العظماء، سواء من الأطبّاء أو الفلاسفة أو الأدباء، سيقودُنا إلى الاستنتاج نفسه، وهو أن عددًا كبيرًا منهم قد اكتسَبوا المعرفة في مجال أو أكثر من خلال تعليم أنفسِهم ذاتيًا، باستخدام المتون الشّارحة كلّما كان ذلك متاحًا. وكانت هذه هي الحال مع القُراء النّهمين مثل المؤلّف والأديب الجاحِظ، والفيلسوف ابن سينا، والطّبيب علي بن رضوان (ت ٤٥٣هـ/ ١٠٦١م)، والفيلسوف ابن رشد (Averroës) (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م)، والفقيه والأديب عبد اللّطيف البغدادي (ت ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م)، فضلًا عن عدد لا يحصَى ولا يكاد يستقصَى.

٦) كتاب التقاسيم لابن سينا

كتب ابن سينا مقالة بعنوان **مقالة في تقاسيم الحكمة والعلوم**، ولم تصلنا(١٠٤).

٧) شرح ابن أبي صادق على جالينوس

عاصر ابن أبي صادق ابن رضوان، وفي مقدّمته لشرحه على أحد مصنّفات جالينوس في علم منافع الأعضاء «علم وظائف الأعضاء» (physiology)، أحاط قارئه علمًا بأنه كتب الشّرح بطريقة تمكّن المهتمّين من المعلومات المتعلّقة بتشريح أي عضو من الخلْق ومعرفة منافعه؛ ليسهُل على من أراد التّشريح بلوغ مرامه(١٠٥).

/٨) كتاب منصور بن عيسى في ترتيب كتب الطب [٢٢٦]

لُقِّب منصور بن عيسى بـ «زاهد العلماء»، وهو طبيبٌ من السّند، من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، صنّف كتابًا أسماه: **كتاب فيما يجب على المتعلّمين لصناعة الطبّ تقديم علمه**. لم يصلنا هذا الكتاب، بيد أنه استهدف ضمنًا المتعلّمين ذاتيًا، ويبدو أنه تضمّن قائمة من المصنّفات في الطبّ، والتّرتيب الذي يجب أن تُدرّس به(١٠٧).

٩) شمس العلوم للحميري

كان الوضع في مجال العلوم الدّخيلة هو نفسه الوضع في فنون الأدب، وثمّ مثالٌ جيّدٌ للأعمال المصنّفة للأديب المتعلّم ذاتيًا في مجال اللّغة، أعني معجَم القاضي صَفي الدّين نشوان بن سعيد الحِميَري (كان حيًّا ٥٧٥هـ/ ١١٨٠م)(١٠٨)، والمسمّى **شمس العلوم ودَواء كلام العرب من الكُلوم**. كان المؤلّف يروم إلقاء الضّوء على مفردات اللُّغة العربية الفصيحة، وبذل ما في وُسعه للحفاظ عليها خالية من مظاهر اللّحن. وغطّت مقدّمته عِدّة نقاط محدّدة جاءت متعلّقة بالأدب:

١) خلَق الله الإنسان في أحسن تقويم، وهداه إلى الصّراط المستقيم، ومَنّ عليه بالعقل السّليم، واللّسان الفصيح القويم، وفضّله على سائر الحيوان باللُّبّ واللّسان، والفصاحة والبيان.

٢) العربيـة أفضل اللُّغات، وأجلُّ منطق الألسـن المختلفـات، فهي كلام ربِّ العالميـن، وخالـق الخلـق أجمعين، نزل به الرُّوح الأمين على نبيِّه محمّد خاتم النَّبيِّين [ﷺ]، بلسان عربي مبين.

إنَّ عبـارات كهـذه مـن شـأنها أن تُلهـم الأديب مـن عصـر النَّهضـة الإيطالية (Renaissance)، وتُشـعِل فـي نفسـه جـذوة التَّحـدِّي لإنتاج مصنَّفـات أدبية بلغة كلاسـيكية[أ] يمكـن لهـا أن تُضاهـي، أو أن تتفـوَّق على مثيلتهـا المكتوبـة بالعربية الفصيحة المَزهوَّة ببلاغتها.

٣) في القرآن أبلَغ المواعظ لمن يتَّعظ، وأنجع التَّخويف لمن يخشى، وأنفع الهداية لمن يهتدي، وأبيَن السُّبل إلى النَّجاة في الدِّين.

٤) ولا سـبيل إلى معرفة ذلك السَّـبيل وعلمِه إلَّا بمعرفة العربية، وشـواهدها التي هي غير خفيَّة؛ وكذلك لا يُعـرَف حديث النَّبي [ﷺ] إلَّا بمعرفة هذا العِلم الجليل.

ثمَّ تطرَّق المؤلِّف إلى جوهر موضوع مصنَّفه:

٥) فلمَّا رأيت ذلك ورأيت تصحيف الكُتَّاب والقُرَّاء، وتغييرهم ما عليه كلام العـرب مـن البِنـاء، حمَلني ذلـك علـى تصنيـف يأمَـن كاتبـه وقارئـه من التَّصحيف.

٦) يحرُس كلَّ كلمة بنَقطِها وشـكلها، ويجعلُها مع جنسِـها وشـكلها، ويردُّها إلى أصلها.

[٢٢٣] / ٧) ويُدرِك الطالب فيه ملتمَسَـه سـريعًا بلا كَدِّ مطية غَريزيَّة، ولا إتعاب خاطر ولا رَويَّة، ولا طلَب شيخ يقرأ عليه، ولا مفيد يفتَقر في ذلك إليه.

مـن الواضـح أنَّ إيمـان المصنِّف بالتعلُّم الذَّاتي كان راسِـخًا، بحيث كان يُشـجِّع المبتدئ على الاستغناء عن الأستاذ. ثمَّ أورَد المؤلِّف ثلاثة عشَرَ بيتًا من الشِّعر امتدح فيها مسقَط رأسِه اليمن، وبعد ذلك أعاد التأكيد على هدفِه:

(أ) الإيماءة هنا إلى اللُّغة اللاتينية. (المترجم)

٨) استهدف هذا الكتاب المتعلّم ذاتيًا، وعمل على وقاية قارئه من اللّحن والتصحيف. والمعارف التي يضمّها تتجاوز معارف الشيخ الذي قد يدرس الطالب عليه[(١)][(٩٩)].

ثانيًا: نصيحة الأديب عبد اللطيف البغدادي

حثّ هذا العالم الأديب المبتدئين على الدّراسة على يد شيخ. ولكنّه بعد أن حثّهم على ذلك، تابع نصحه لهم وكأنّه لا يتوقّع منهم أن يستجيبوا لنصحه. قد يكون هذا النّهج راجعًا إلى الجانب الدّيني من مسيرته التي امتازت بالتنوّع. فإلى جانب كونه طبيبًا - أديبًا، شغل أيضًا منصب مدرّس الفقه في مدارس مختلفة. وها هي ذي مقتطفات من نصحه للطلاّب:

«أوصيك أن لا تأخذ العلوم من الكُتب، وإن وثقت من نفسك بقوّة الفهم ... وإذا قرأت كتابًا فاحرص كلّ الحرص على أن تستظهره، وتملّك معناه. وتوهّم أنّ الكتاب قد عدم وأنّك مستغن عنه لا تحزن لفقده، وإذا كنتَ مُكِبًّا على دراسة كتاب وتفهُّمه فإيّاك أن تشتغل بآخر معه، واصرف الزّمان الذي تُريد صرفه في غيره إليه، وإيّاك أن تشتغل بعلمين دفعة واحدة. وواظب على العلم الواحد سنة أو سنتين أو ما شاء الله، فإذا قضيت منه وطَرك فانتقل إلى علم آخر ولا تظنّ أنّك إذا حصّلت علمًا فقد اكتفيت، بل تحتاج إلى مراعاته لينمو ولا ينقص، ومراعاته تكون بالمذاكرة والتفكّر واشتغال المبتدئ بالتلفُّظ والتعلُّم ومباحثة الأقران واشتغال العالم بالتّعليم والتّصنيف ... وينبغي للإنسان أن يقرأ التّواريخ وأن يطّلع على السِّير وتجارب الأُمم فيصير بذلك كأنّه في عُمره القَصير قد أدرك الأُمم الخالية، وعاصَرهم وعاشَرهم، وعرف خيرَهم وشرَّهم»[(١٠٠)].

(أ) قال المصنّف: [الكامل]

هذا الكِتابُ لكُلِّ علمٍ جامعٌ ولهُ محَلٌّ في العلومِ منيفُ
اللّفظُ والحَرَكاتُ والشّيخُ الّذي تُقرا عليهِ فصولُهُ التّصنيفُ
فإذا اهتَدَيتَ به هُداكَ فإنّه ميزانُ عدلٍ ليسَ عنه يحيفُ
وإذا اكتَفَيتَ به كَفاكَ ولم يجِد شيئًا إليكَ اللّحنُ والتّصحيفُ

(المترجم)

/ ثالثًا: مصنَّفات أخرى في التعلُّم الذاتي [٢٢٤]

صُنِّفت أعدادٌ كبيرة من الكُتب التعليمية في حقول الأدب، أعدّت لاستخدام الكُتّاب في الدّواوين والأدباء عامّة لاستخدامها نماذج للتقليد والمحاكاة، مع مبادئ كان ينبغي اتباعها. وصُنِّفت تلك المتون في تتابع مستمرٍّ ودون انقطاع، استهلالًا بالقرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي. وفيما يلي قائمة مجتزأة بها:

رسالة إلى الكُتّاب لعبد الحميد الكاتب؛ **الرّسالة العذراء** لابن المدبّر (كان حيًّا عام ٢٦٣هـ/ ٨٧٦م)؛ **كتاب الكُتّاب** لعبد الله البغدادي (من أهل القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي)[١١١]؛ **أدب الكاتب** لابن قُتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)؛ **أدب الكُتّاب** للصُّولي (ت ٣٣٥هـ/ ٩٤٦م)؛ **رسائل الصّابئ** لأبي إسحاق الصّابئ (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)؛ **قانون ديوان الرّسائل** لابن الصّيرفي (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م)؛ **رسائل القاضي الفاضل البَيساني** للقاضي الفاضل البيساني (ت ٥٩٦هـ/ ١٢٠٠م)؛ كتاب **قوانين الدّواوين** لابن مَمّاتي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)؛ **مفتاح العلوم** للسّكّاكي (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م)؛ **المثَل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر** لابن الأثير (ت ٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م)؛ **التّعريف بالمصطَلح الشّريف** لشهاب الدّين ابن فضل الله العُمَري (ت ٧٤٩هـ/ ١٣٤٩م)؛ **صُبح الأعشى في صناعة الإنشا** للقَلقشَندي (ت ٨٢١هـ/ ١٤١٨م)؛ ... وغيرها، وذاك غَيضٌ من فَيض[١١٢].

رابعًا: بعض من علَّموا أنفسَهم بأنفسِهم

كتَب الأديب [ظهير الدّين] البَيهَقي -صاحب التّراجم- عن ابن جِلدَته الفيلسوف علي بن شاهَك البَيهَقي، وكان الأخير ضريرًا فقَد بصرَه في طفولته، وحفِظ القرآن عن ظهر قلب، ودرَس الموضوعات الرّئيسة والفرعية في فنون الأدب ووعاها، متعمِّقًا في دراسة النحو وقواعده، ثمّ حفِظ الأدعية والأخبار؛ «ثمّ اشتَغل بتحصيل الحِكمَة بلا مرشِد ولا أستاذ». فكان يقرأ عليه أحدُهم فصلًا من كتاب في المنطِق، فيحفَظه، ويكرِّره ويتأمّل فيه حتى يقف على حقائقه. وهكذا فعل في فروع الفلسفة الأخرى[١١٣]. وهذا أبو الفتح المصري (ت ٣٤٠هـ/ ٩٥١-٩٥٢م)، الذي احترَقت

كُتبه عدّة مرات، «كان يشتري من الورّاقين الكُتب التي لم يكن سمعها، ويسمع فيها لنفسه»(١١٣). وكانت هذه هي الحال مع أبي الحسن الآدمي (ت ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، الذي «كان يسمع لنفسه في كُتب لم يسمعها»، وذلك على نحو يستدعي إلى الذهن ممارسة فريدريك الثاني (Frederick II) في صقلّية لاحقًا، والتي نوّه عنها الشاعر هنري الأفرانشيسي (Henry of Avranches)، في ثنايا أبيات مدح فيها الإمبراطور لموسوعيّته، فلم يكتف برعاية شئون دولته، بل قرأ الكُتب بمفرده، دون حاجة إلى عون أستاذ أو شرح عالم، قال هنري الأفرانشيسي(١١٤)(أ): / (٢٢٥)

"Ingenioque tuo non sufficit ars moderandi
Imperium: quin ipsa scias archana sophie
Consultis oculo libris non aure a magistris!"(١١٥)

وتُظهر السّيرة الذّاتية للفيلسوف المشهور ابن سينا أنّه حصّل جانبًا كبيرًا من تعليمه ذاتيًا:

«ثمّ أخذت أقرأ الكُتب على نفسي، وأطالع الشّروح حتى أحكمت علم المنطق ... ثمّ رغبت في علم الطبّ وصرت أقرأ الكُتب المصنّفة فيه، وعلم الطبّ ليس من العلوم الصّعبة، فلا جَرم أنّي برزت فيه في أقلّ مدّة حتى بدأ فُضلاء الطبّ يقرءون علي علم الطبّ ... وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ستّ عشرة سنة ... وكلّما كنتُ أتحيّر في مسألة، ولم أكُن أظفر بالحَدّ الأوسط في قياس تردّدت إلى الجامع وصَلّيت وابتَهلت إلى مبدع الكُلّ حتى فتح لي المنغلق (تأمّل في ضوء تلك العبارة مصطلح «مفاتيح العلوم») وتيسّر المتَعسّر ...»(١١٦).

وهكذا في أثناء دراسته الفقه في المدرسة-الكليّة، عَلَّم ابن سينا نفسه ذاتيًا في الحقول غير المتاحة في المناهج الدّراسية بالمدارس-الكليّات.

وروى ابن أبي أُصَيبِعَة ما أخبره به قاضي مرَند حول تعليم فخر الدّين الرّازي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م):

(أ) كذا تركها مقدسي في الأصل الإنجليزي باللاّتينية دونَ ترجمة. (المترجم)

«لمّا كان الشيخ فخر الدين بمرند[أ]، أقام بالمدرسة التي كان أبي مدرّسها، وكان يشتغل عنه بالفقه، ثم اشتغل بعد ذلك لنفسه بالعلوم الحكمية، وتميّز حتى لم يوجد في زمانه أحدٌ يضاهيه...»[١١٧].

وكان هناك ميلٌ من جانب بعض المفكّرين -الذين درّسوا في مجال العلوم الدّينية- إلى تجنُّب تدريس الفلسفة وما تعلّق بها، ومن ثمّ منحوا المتعلّمين دائمًا قائمة بالكتب لدراستها بأنفسهم، بدلًا من قبولهم تدريسها لهم شخصيًا. فكانت هذه هي الحال مع الفقيه والعالم سيف الدّين الآمدي (ت ٦٣١هـ/ ١٢٣٣م)؛ فقد روى ابن أبي أُصَيبعة أن رجُلًا كتب إليه أبياتًا يُوصيه فيها بطالب أراد أن يدرس الفلسفة عليه. وفي آخر بيتَين -من ستّة أبيات- طلب الموصي -نيابة عن الطّالب المرشّح- أن يأخُذه الآمدي تحت جناحه، ولا يقنع بمجرد إحالته على الكُتب؛ ليدرسها وحده دون عَون منه[١١٨][ب].

خامسًا: مؤيدو التعلُّم الذاتي ومعارضوه

سُئل أبو علي الدّينوري، كيف كان المُبرّد -شيخُه وخَصم حَميه ثعلب- أكثر علمًا بكتاب سيبَويه من الأخير. فأجاب قائلًا:

/ «لأنّ محمّد بن يزيد [يعني المُبرّد] قرأه على العلماء، وأحمد بن يحيى [ثعلب] قرأه على نفسِه»[١١٩]. [٢٢٦]

(أ) من مدن أذربيجان، على مقرُبة من تبريز. (المترجم)

(ب) قال ابن أبي أُصَيبعة: «وأنشدني الصّاحب فخر القُضاة بن بصاقة لنفسه وقد تشفّع به العماد ابن الشلماسي إلى سَيف الدّين الآمدي بأن يشتغل عليه: [البسيط]

يا سيّدًا جعَل الله الزّمان به ... وأهلَه من جميع العُجم والعرب

العَبدُ يُذكِر مولاه بما سبقت ... وُعوده لعماد الدّين عَن كثَبِ

ومثل مولاي من جاءت مواهبُه ... عن غير وعد وجدواه بلا طلبِ

فاصف من بحرك الفيّاض موردَه ... وأغنه من كنوز العلم لا الذّهَبِ

واجعل له نسبًا يُدلي إليك به ... فلُحمَة العلم تعلو لُحمة النّسَبِ

ولا تكِلْه إلى كُتبٍ تُنبّئه ... فالسّيف أصدق إنباءً من الكُتبِ

(المترجم)

كان ثعلب - كونه نحويًا كوفيًا - قد قرأ كتاب سيبويه بنفسه، أنفةً منه عن دراسة النحو البصري على الشُّيوخ البصريِّين في ظل المنافسة القائمة بينهم. وعدّ الدّيوري علم حميه أقلّ، لأنه علّم نفسه بنفسه.

وأظهر اللُّغوي ابن الدّهان الموقف نفسه تجاه التعلُّم الذّاتي في بيتي شعر له: [المجتث]

لا تحسبن أنّ بالكُتْـ ... ـب مثلنا ستصير

فللدّجاجـة ريـشٌ ... لكنّها لا تطير[١٢٠]

أصبح تأييـد التعلُّم الذّاتي قضية ملحّة في الطبّ، ويتّضح ذلك من خلال النّزاع المشهور الذي دار بين طبيبين بارزين. فقد قيل: إنّ ابن رضوان[١٢١] علّم نفسه بنفسه في الطبّ، فلم يكن له شيخٌ ولا معلّمٌ. وفي كتاب ألّفه لهذا الغرض، ذكر فيه أن اكتساب فنّ الطبّ من الكُتب أكثر نجاعة من تعلُّمه من المعلّمين. وهناك كتابٌ بين مصنّفاته يحمل عنوان **كتاب النّافع في كيفية تعلُّم** (وليس تعليم) **صناعة الطّب**، ويتكوّن من ثلاث مقالات، وربما كان الكتاب المعنيّ[١٢٢].

وفي ثنايا دَحضه لتلك المقالة، كتَب ابن بُطلان[١٢٣] كتابًا عدّد فيه سبعة أسباب برهن بها على أنّ الطّالب الذي تعلّم على أيدي المعلّمين فاق نظيره الذي تعلّم من الكتب، على فرض أنّ كليهما كان قادرًا على الوصول إلى الموادّ العلمية نفسها. ومن ضمن الأسباب السّبعة التي ساقها، ارتبط السّادس منها على نحو خاصٍّ بفنون الأدب، ولا سيّما ما تعلّق بخصائص الكتابة العربية:

«هكذا يوجد في الكتاب أشياء تصدُّ عن العلم، قد عدمت في تعليم المعلّم. وهي التّصحيف العارض من اشتباه الحُرُوف مع عَدم اللّفظ، والغَلطُ بزوغان البصَر، وقلّة الخِبرة بالإعراب، أو عدم وجوده مع الخِبرة به، أو فساد الموجود منه، واصطلاح الكتاب ما لا يُقرأ، وقراءة ما لا يُكتَب، ونحو التّعليم، ونمط الكلام، ومذهب صاحب الكتاب، وسُقم النُّسَخ، ورَداءة النّقل، وإدماج القارئ مواضع المقاطع، / وخلط مبادئ التّعاليم، [٢٢٧]
وذِكر ألفاظ مصطلح عليها في تلك الصّناعة، وألفاظ يونانية لم يُخرجها

الناقل من اللغة كالثوروس (thoros، كذا تركها معرّبة ولم يترجمها). وهذه كلها معوّقة عن العلم وقد استراح المتعلّم عن تكلّفها عند قراءته على المعلّم. وإذا كان الأمر على هذا فالقراءة على العلماء أفضل وأجدى من قراءة الإنسان لنفسه، وهو ما أردنا بيانه»[٢٤].

تُشدّد هذه الفقرة على الحاجة إلى التّعليم روايةً، والأمالي اللّتين تطلّبتهما مقتضيات الكتابة العربية الفصيحة، وتُشير في الوقت نفسه إلى ذلك التوتّر القائم بين مناصري التّعليم المِهني، وأولئك المؤيّدين للتعلّم الذّاتي والقائلين بجدواه.

الباب السادس
مجتمع الأدباء



الفصل الأول
الراعي والأديب

/ جذب الأدب الإنساني المفكّرين -عمليًا- من جميع حقول المعرفة. وكما [٢٣٢] كانت الحال -فيما بعد- مع الأدباء من عصر النّهضة الإيطاليّة، فإنّ الأدباء الإنسانيين [المسلمين] كانوا إمّا محترفين ارتزقوا من عملهم في حِرف أدبية بعينها، أو كانوا هُواة ارتزقوا من العمل في مجالات أُخَر من السّعي. وعمل الأدباء المحترفون بوصفهم كُتّابًا على جميع المستويات: من الوزير إلى الكاتب في الدّيوان. ومن صاحب الدّيوان الذي رأس واحدًا من دواوين الدّولة، إلى كاتب الخليفة -أو السّلطان أو الأمير، أو بعض الشّخصيات البارزة الأخرى- الذي كتب الخُطب والرّسائل نيابة عن سيّده، وصولًا إلى الكاتب البسيط.

وغالبًا ما عُيّن الكُتّاب -إضافة إلى ما أُنيط بهم من مهامّ أخرى- مؤرّخين رسميّين للسّلطة الحاكمة. كما خدَم الأدباء أيضًا بوصفهم مؤدّبين لدى أُسر الملوك والأمراء، أو في منازل الأثرياء وأرباب السّلطة المتنفّذين، كما خدَموا بوصفهم نُدماء في مجالس الأسمار في البلاط، وخدموا كذلك بوصفهم شُعراء وخُطباء وسُفراء.

أمّا الأدباء الهُواة فامتهَنوا مِهنًا أخرى في حقول المعرفة الأخرى، كالعلوم الدّينية، ولا سيّما بوصفهم فقهاء وكُتّابًا للشُّروط (كُتّابَ عَدل). أو في علوم القدماء، بوصفهم أطبّاء وعلماء فلك ومنجّمين ومترجِمين للمصنّفات الكلاسيكية في «العلوم الدّخيلة». أمّا أولئك الذين نأوا بأنفسهم عن السّلطة الحاكمة، وفضّلوا سلوكَ سبيل الزُّهد، فقد ارتزَقوا من مِهن ارتبطَت كلها بالوِراقَة (أي إنتاج الكُتب أو توزيعها)، فزاوَلوا النّسخَ بالأُجرة، وبيع الكتب، والخِطاطَة. وتجد في القائمة التّالية أكثر المهن التي يصادفها المرء في المصادر.

الأدباء

المحترفون	الهُواة
السُّفراء	المنجّمون وعلماء الفلك
النُّدماء	الورّاقون
كُتّاب الدّواوين	الخطّاطون
خُطباء البلاط	النُّسّاخ
شُعراء البلاط	الفقهاء
/ الوزراء [٢٣٣]	التجّار
الكُتّاب المؤرّخون	كُتّاب الشُّروط
المعلّمون	الأطبّاء

تداخلت بعض هذه المهن معًا، كما هي الحال -على سبيل المثال- لدى الكاتب بالدّيوان وهو طبيبٌ في الوقت نفسه. أو الفقيه وهو سفيرٌ، وكاتب الشُّروط وهو معلّمٌ. والسّفير وهو تاجرٌ، وما أشبه ذلك في الحالات التي جمَع الأديب فيها بين كونه هاويًا ومحترفًا في آنٍ معًا. كان مجتمَع الأدباء على وعي بكونه أخويـة، أو أهل صَنعة، أو نقابة (تأمّل قولَهم: إخوان، صناعة الأدب، حِرفة الأدب)، لكن تلك الأخوية افتقَرت إلى التحرُّر والاستقلالية اللذين كانت نقابات الفقه تحظى بهما. لقد كانت زَمالة من الأفراد الذين ارتقَوا -بقطع النَّظر عن أصولهم الاجتماعية- بوصفهم مفكّرين في مختلف فنون الأدب. وتكوَّن مجتمع الأدباء من راعٍ كافلٍ وأديبٍ، وكلاهما جمَعت بينَهما مصالح متبادَلة في رابطة محسوبية وخِدمة وتبعية. كما كان في الوقت نفسه مجتمَعًا، سادته أجواءٌ من المنافسة الوُدّية والتّباري، ومع ذلك لم يفتقِر ذلك المجتمَع إلى منافسينَ اتّصفوا بالشّراسة وقلّة الاكتراث بالأعراف الجارية والعادات المَرعيّة، تمامًا مثلما يتوقَّع المرء في مجتمَع اتّسم بدرجة عالية من **الفَردانية** (*Individualism*).

أولًا: أهل المناصب والسلطان

نقل [ظهير الدّين] البيهقي قول القاضي الفيلسوف الأفضل [ابن] عبد الرزّاق[أ]، في ترتيب رجال الدّولة بحسب مراتبهم من حيث الأهمية:

«إذا أردت أن تعرف مثالًا لترتيب الوجود فانظر إلى الخليفة ينصب السّلطان، والسّلطان ينصب الوزير، والوزير ينصب الأمير، والأمير ينصب الوالي، والوالي ينصب القاضي، والقاضي ينصب المزكّي والعُدول»[١].

وقدّم الأديب إبراهيم بن محمّد الشّيباني (ت ٢٩٨هـ/ ٩١١م) -وهو مترسّلٌ بغدادي، استقرّ به المُقام في القيروان، حيث كان صاحب ديوان المكاتبات، في عصر الأغالبة، ثمّ خدم الفاطميّين من بعدهم بصناعته- مخطّطًا أكثر تفصيلًا ووضوحًا، ومثّل مخطّطُه أكثر طبقات المجتمع في بغداد؛ دار الخلافة الشّرقية[ب] والمركز الثّقافي في العالم الإسلامي. وكانت طبقات المجتمع التي أثارت اهتمامَه هي تلك التي تداخلت -على نحو أو آخر- مع السّلطة الحاكمة. وانقسم مخطّطُه إلى فئتَين رئيستَين، انقسمت كلٌّ منها إلى طبقات أربعٍ. وتكوّنت الفئة الأولى من الطّبقات العُليا على النحو التّالي:

١) الخليفة (مصدَر السّلطة الشّرعية).

٢) الوزير والكُتّاب وأصحاب الدّواوين.

٣) أمراء الثّغور وقادة الجيش.

/ ٤) القضاة. [٢٣٤]

(أ) هو القاضي الفيلسوف محمّد الأفضل ابن عبد الرزّاق التّركي. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي. وأحسن مقدمي لو قال: «الخلافة العبّاسية»، على وجه التّعيين؛ إذ لعلّك لحظت أنه يومئ إلى وجود الخلافة الفاطمية بالشّام ومصر والمغرب، والخلافة الأموية بالأندلس وقتذاك. (المترجم)

والطبقات الأدبية جاءت على النحو التالي

١) الملوك (مصدر السُّلطة، الذين اكتسبوا شرعيتهم من الخليفة)

٢) وزراؤهم وكُتّابهم، وأصحاب دواوينهم وأتباعهم.

٣) العلماء.

٤) الأدباء من أهل الحضر[٢].

وأولو المناصب الممثّلة في التقسيمين المذكورين آنفًا كانوا هم أنفسهم رُعاة الأدباء وكفلتهم، وفي كثير من الأحيان كانوا زملاءهم الأدباء أيضًا. فكان كثيرٌ من الخلفاء رُعاة-أدباء، مثل: الأمين، والمأمون، وابن المعتزّ، والرّاضي، والمنصور الأندلسي، والقادر وابنه القائم، والمستَنجِد، وهذا على سبيل ضرب المثل ليس إلا، لا بقصد الحصر؛ إذ بالكاد وُجد خليفة لم يكن على درجة عالية من الثقافة، حيث أدّب صفوة الأدباء أولئك الخلفاء منذ نُعومة أظافرهم. وكذلك أظهر أكثر الملوك والسّلاطين العجَم -الذين كانوا يجهلون العربية الفصحى- حماسةً لإحاطة أنفسهم بالأدباء.

ثانيًا: الرُّعاة من غير الأدباء

لم يستَطع السّلاطين الأوائل من العجَم التمتُّع بحياة البلاط على النّمط نفسه الذي خَبره الخلفاء، بسبب افتقارهم إلى المعرفة بالعربية الفصيحة. ولكن لم يمضِ وقتٌ طويلٌ حتى خرَج من أصلابهم من كانت له مشاركة في فنون الأدب، بل احتلّ بعضُهم مكانة عالية على رأس قائمة الأدباء، ومنهم على سبيل المثال: الأمير مُبشِّر بن فاتِك، والسُّلطان السّلجوقي محمود بن مَلِكشاه، ومجد الدّين بُوري -وكان أخًا لصلاح الدّين- والسُّلطان الأيوبي الكامل، وفَخر الدّين يوسف، وكلاهما عاصَرا فريدريك الثّاني (Frederick II)، وبيرو ديلّا ڤينا (Piero della Vigna).

لـم يكـن الاهتمام بين الحُـكّام -على تفاوت أقدارهم- مقتصـرًا على إنجازاتهم الشّخصية في حقل الأدب وفنونه فحسـب، بل تنافسـوا أيضًا في جذب الأدباء جنبًا

إلى جنب مع العلماء إلى بلاطهم، وكان ذلك التّنافس سائدًا للغاية ومقدّرًا؛ ذاك أنّ الافتقار إلى تحقيق الإنجاز الأدبي، أو الافتقار إلى وجود الأدباء وغيرهم من العلماء في بلاط أولئك الحُكّام، نهض شاهدًا على ضعف هيبة الحاكم وتواضع بلاطه. فقد اعتذر بَجْكَم التُّركي عن جهله في علوم الدِّين والأدب، إلا أنّه سعى إلى استرداد بعض هيبته بإعلانه أنه يعتزم أن يكون راعيًا سخيًّا لأهل العلم، بقوله:

«إن كُنت لا أُحسِن العلم والأدب، فأحبُّ أن لا يكون في الأرض أديبٌ، ولا عالمٌ، ولا رائسُ صناعةٍ، إلّا في جَنبتي، وتحت اصطناعي»[٢٢].

وكان من قَبيل المتعيِّن على أصحاب السُّلطان أن يكون مثل أولئك الرِّجال في بلاطِهم، وأن ينظروا في حاجاتهم، وذلك عائدٌ إلى الدَّور الذي لعبه العلماء والأدباء بوصفهم وُسطاء بين السُّلطة الحاكمة والرعيَّة. ناهيك عن الهَيبة التي كان حضورهم يُضفيها على البلاط.

/ ثالثًا: رعاة الأدباء [٢٣٥]

كان بلاط الحُكّام من ذوي الأصول العربية بمنزلة أماكن لاجتماع الأدباء. وكان عددٌ كبيرٌ من الوُلاة من بني طاهر -ابتداء من مؤسّس تلك السُّلالة عبد الله بن طاهر، وكذلك أبناؤه محمّد وعُبَيد الله- رجالًا على درجة عالية من الثَّقافة، كما كانوا رُعاة أسخياء للأدباء. ولعلَّ أشهر بلاط لحاكم من أصول عربية كان بلاطَ الأمير الشّاعر سَيف الدَّولة الحَمْداني، الذي فاخر بضَمِّ الرِّجال المستنيرين من أمثال: الشّاعر المتنبِّي، وأبي فِراس [الحَمْداني] (ت ٣٥٧هـ/ ٩٦٨م) -وكان أميرًا وشاعرًا وابن عَمِّ سيف الدَّولة- والخطيب المشهور ابن نُباتة [الفارِقي]، وأبي الفرج الأصفهاني -صاحب كتاب **الأغاني**، وهو تاريخٌ عظيم القيمة للأدب والموسيقى- والفيلسوف الفارابي، وغيرهم.

وكان الوزراء وأصحاب الدَّواوين وكُتّاب الدَّولة، من بين أبرز رُعاة الأدباء. وكان عبد الحميد بن يحيى، صاحب الرِّسالة الشَّهيرة المسمّاة **رسالة إلى الكُتّاب**، من أقدم أولئك الكُتّاب. وازدهرت الكتابة منذ أيّام عبد الحميد في القرن الثّاني الهجري/

الثامن الميلادي، حتى بلغت ذروة مجدها في أيام ابن العميد، صاحب أدب الكُتّاب[أ] في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ومن هنا جاء القول المأثور، الذي ذكرناه آنفًا: «بدأت الكتابة بعبد الحميد وخُتمت بابن العميد»[٤]. وكان من بين أبرز الكُتّاب والوزراء: البرامكة، وآل وهب، وآل الفُرات، وآل الجرّاح، وآل مُقلة. وجميعهم أسر وُجدت في الواقع، وتولّى أبناؤها الوظائف العُليا في الدولة[٥].

رابعًا: بلاط الصاحب بن عبّاد

كان أكثر أولئك الوزراء نجاحًا هو أكثرهم إنجازًا في حقل الأدب. وربما كان أكثرهم شهرة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي -وهو قرن الإنجازات الأدبية المجيدة- هو الوزير الأديب ابن عبّاد، الذي لُقّب بـ«الصّاحب» (زميل الدّراسات العُليا في اصطلاحاتنا المعاصرة). وربما يفهم المرء أن ابن عبّاد إنما لُقّب بـ«الصّاحب» لولائه للأمير البُويهي مؤيّد الدّولة وصُحبته إيّاه، أو قد يفهمه على أنّه بسبب تدرُّبه في حقل الأدب وفنونه على الكاتب الشّهير -المذكور آنفًا- ابن العَميد[٦]. والأرجح في هذا الصّدد هو أنّ السّبب في تلقيبه بهذا اللّقب هو الفترة التي قضاها ملازِمًا لابن العَميد، فكان تلميذًا-خادمًا له، وأكمَل دراساته الأدبية تحت إشرافِه، لا سيّما في الشّعر وفنّ الترسُّل[٧].

وكان مصطلح «غُلام» أو «خادم» هو المصطلح المعتاد الذي لُقّب به الطالب- الخادم لأستاذ أو معلّم في حقل ما من حقول المعرفة أو الفنون أو الحِرف. وكان مصطلح «الصّاحب» هو المصطلح الذي لُقّب به طالب الدّراسات العُليا، والصّاحب -وهو باللّاتينية (Socius)- هو الذي أنهى تعليمَه في مرحلة الطّلب، وتابع تعليمَه التخصُّصي العالي على يد معلّم بعينه[٨]. لقد كان مصطلحًا ينتمي إلى حقل التّعليم، وليس إلى حقل السّياسة؛ حيث كان المصطلح الدّال على الصُّحبة عادة هو «النّديم»، اللهمّ إلّا إذا ورَد هذا المصطلح متبوعًا باسم مدينة أو منطقة ما، / مثل [٢٣٦]

(أ) حرفيًا في الأصل الإنجليزي "discipline of the secretary". أي: «أدب الكُتّاب». ولست أعرف مصنّفًا لابن العَميد بهذا العنوان. وأقول: ربما خلَط مقدسي -في هذا الموضع- بين ابن العَميد وبين ابن قُتيبة أو أبي بكر الصُّولي، فكلاهما لهما مصنَّف حمَل هذا العنوان. (المترجم)

قولهم: «صاحب تكريت»، بمعنى «والي تكريت» أو «حاكم تكريت»[٩] على سبيل المثال.

قورن بلاط ابن عبّاد ببلاط الخليفة هارون الرّشيد المشهور في **ألف ليلة وليلة**. وفي واقع الأمر، إنّ بلاط الرّشيد متواضعٌ حقًّا متى قُورن ببلاط الصّاحب بن عبّاد، ولا سيّما من خلال سياق ترجمة الثّعالبي المسهبة لابن عبّاد في مصنّفه المسمّى **يتيمة الدّهر في شعراء أهل العصر**[١٠]. ففيما يتعلّق ببلاط الرّشيد، ذكر الثّعالبي أسماء ثمانية من فُحول الشّعراء، مقابل ثلاثة أضعاف هذا الرّقم لبلاط ابن عبّاد[١١]. وكان ابن عبّاد نفسه شاعرًا ومترسّلًا طبقت شهرتُه الآفاق، فقصده كبار الشّعراء بشعرهم مادحينَ، وكان على رأسهم ذاك الشّاعر الذي اشتُهر بمراسلته، أعني الشّريف الرّضي (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م)، والذي عدّه الثّعالبي أهمّ شعراء الطّالبيّين (أي: ذُرّية الخليفة علي)[١٢]. وثانيهم: أبو إسحاق الصّابئ (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)، المترسّل والشّاعر، الذي عدّه الثّعالبي «أوحد العراق في البلاغة»[١٣]. وثالثهم: ابن الحجّاج (ت ٣٩١هـ/ ١٠٠١م)، «فَرد زَمانه في فنّه»[١٤]. ورابعهم ابن سُكّرة، الذي قيل فيه، وفي ابن الحَجّاج معًا: «إن زَمانًا جاد بابن سُكّرة وابن الحجّاج لسخي جدًّا!»[١٥]. وخامسهم: ابن نُباتَة السّعدي (ت ٤٠٥هـ/ ١٠١٥م)، أحد أعظم شعراء عصره[١٦].

لم يتَباه بلاط ملَكي آخَر حتى القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشَر الميلادي مرة أخرى بجمع مثل هذا العدد الكبير من الأدباء المشهود لهم بالكفاية وعُلوّ القَدم. كان ذلك البلاط هو بلاط صلاح الدّين الأيوبي -المشهور في تاريخ الحُروب الصّليبية خاصّة- الذي فاخَر بأسماء مثل: القاضي الفاضل البَيساني، وعماد الدّين الكاتب الأصفَهاني، وبعض معاصريهم مثل: ابن سَناء الملك (ت ٦٠٨هـ/ ١٢١١م)، والوهراني، وضياء الدّين ابن الأثير. وفاق عدد الأمراء الأدباء بين الأيوبيّين نُظراءهم من البُوَيهيّين أو السّلاجقة من قَبلهم. وثمّ أميرٌ أيوبي أديبٌ آخر يجدُر ذِكره، وهو أمير الجيوش فخر الدّين يوسف (ت ٦٤٧هـ/ ١٢٤٩-١٢٥٠م)، الذي كانت عَلاقاتُه الودية مع فريدريك الثّاني معروفة تمامًا. وقال فيه المؤرّخ ابن كثير: إنّ فخر الدّين لو أراد السّلطنة بعد الملك الصّالح (حُكمه: ٦٣٧-٦٤٧هـ/ ١٢٤٠-١٢٤٩م)، لمَا

تخلّف أحدٌ عن بيعته. وقد سقط فخر الدّين صريعًا في معركة خاضها ضدّ الداوية (فُرسان الهيكل) (Templars)[١٧]. وثمّة بلاط آخر احتفت المصادر به، أعني بلاط الوزير ابن هُبيرة في بغداد في القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشر الميلادي، في خلافة المقتفي، ثمّ المستنجد من بعده.

خامسًا: الأدباء والحكام

ارتبطت مصائر الأدب بأقدار الدُّول؛ فازدهر واضمحلّ بقيامها وسُقوطها وتضخّمت صفوف الأدباء وازدهرت بازدهار الأُسر الحاكمة وتعدُّدها. وربما كانت الأندلس أفضلَ مثال يُضرب في هذا الصّدد، ولا سيّما في القرن الخامس الهجري/ [٢٣٧] الحادي عشرَ الميلادي، أي في عصر ملوك الطّوائف، / الذين تنافسوا على السُّلطان والجاه من خلال زيادة أعداد الأدباء في بلاطهم. وتعزّزت حُظوظ الأدباء في الأندلس وصقلّية بسبب الافتقار إلى المدارس - الكلّيّات التي استندت إلى أوقاف كان من شأنها اجتذاب الشّباب من أصحاب الملَكات بأعداد أكبر لدراسة الفقه، مع ما كانت تُوفّره لهم من تعليم مجّاني وغذاء وسكن. ومن ثمّ لم يكن في الأندلس وصقلّية سوى المساجد - الكلّيّات فحسب[١٨]. لكن كثيرًا من الفضل في ازدهار الأدب ينبغي أن يُعزى إلى الأدباء أنفسِهم، بوصفهم مؤدّبين في البُيوتات الملَكية ومنازل كبار رجال الدّولة. فقد ساعدوا -أعني الأدباء- في إدامة الاهتمام الشّديد بالمصنّفات الأدبية. وعيّن الأمراء وكبار رجال الدّولة -الذين تعلّموا على أيديهم في صِباهم- أولئكَ الأدباء مؤدّبين لأبنائهم، ووزراء، وكُتّابًا، وأصحابًا للدّواوين، ونُدماء لهم في بلاطِهم. ولم يكن الأدب مجرّد مِهنة، بل كان أُخوية بالفعل، اعتنى فيها أعضاؤها بأنفسِهم. لقد قالها ابن عبّاد بعبارات كثيرة، منها: «نحن بالنّهار سُلطانٌ، وبالليل إخوانٌ»[١٩]، يعني خلال جَلسات المنادَمة (الأسمار) والمناقَشات والمحادَثات والتّرفيه بعد انقضاء يوم العمل. ومن الأمثلة الدّالة على هذا الشُّعور بالزّمالة والإخاء ما وقع في خلافة المستَنجِد (خلافته: ٥٥٥-٥٦٦هـ/ ١١٦٠-١١٧٠م)، لمّا قام الخليفة الأديب بمدح وزيره ابن هُبَيرة[٢٠] وكان حريًّا بالوزير أن يمدح الخليفة، لا أن يمدَحه الخليفة.

بيد أنه في كثير من الأحيان -وعلى مرّ القرون- كان هناك أيضًا أولئك الذين فضّلوا النأي بأنفسهم، وتجنّبوا حياة البلاط، بخصوماتها ومخاطرها، وغيرتها ومكائدها. وهناك قولٌ أثر عن ابن المعتز -وقد ذكرناه آنفًا- يلمح إلى مخاطر حياة البلاط:

«أشقى النّاس بالسّلطان صاحبُه، كما أنّ أقرب الأشياء إلى النّار أسرعها احتراقًا»[21].

وذكر الأندلسي عبد الله بن عيسى الأنصاري الخزرجي (ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، وكان سليل وزراء، الحديث النّبوي التّالي:

«... ومَن أتى أبوابَ السّلطان افتتن، وما ازداد عبدٌ من سلطان قربًا إلّا ازداد منَ الله بُعدًا»[22][أ].

ورفض الخليل بن أحمد (من أهل القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي) تولّي الوزارة لسليمان بن حَبيب صاحب السّند، فكلّفه ذلك الرّفض قطع عطائه الذي كان يتلقّاه من هذا الرّاعي تقريبًا. وردًا منه على قطع عطائه، كتب الخليل أبياتًا وجّهها إليه، فحمَلته على إعادة عطائه، بل زادَه فيه زيادة كبيرة[23][ب]. وقال مؤرّخ الأندلس ابن بسّام (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م)، في معرِض حديثه عن الشّاعر الأندلسي ابن خَفاجة (ت ٥٣٣هـ/ ١١٣٨م): إنّه -أي ابن خَفاجةَ- لم يتعرّض لاستماحة ملوك طوائفها مع تهافُتهم على أهل الأدب[24].

كان هؤلاء هم الأدباء الذين آثروا السّلامة، نائين بأنفُسِهم عن السّلطة وأهلها، فما ضَرُّوا ولا أُضيروا. ولكن كان هناك آخرون أيضًا / ارتزقوا من سَلق النّاس بألسنة [٢٣٨]

(أ) رواه أبو داود وغيره من حديث الثّوري، ونصُّه: «من بدا جفا، ومن اتّبع الصّيد غفل، ومَن أتى أبوابَ السّلطان افتتن، وما ازداد عبدٌ من سلطان قُربًا إلّا ازداد منَ الله بُعدًا». (المترجم)

(ب) قال الخليل مخاطبًا سليمان بن حَبيب: [السريع]

إنّ الذي شقّ فمي ضامنٌ ... لي الرّزق حتى يتوفّاني
حرمتني خيرًا كثيرًا فما ... زادك في مالك حِرماني

(المترجم)

حداد، نالت من أقدارهم بالسُّخرية والاستهزاء المرّ. لقد كانوا مصدر أذى لزملائهم، كما كانوا كذلك بالنسبة للرُّعاة الذين بخلوا عليهم بالعطاء. وقد أحسن الشاعر أبو تمّام وصف هذا الموقف جيّدًا عندما قال إنّ الأدباء قومٌ إذا عزموا عداوة حاسد لهم، سفكوا الدّماء بأسنّة أقلامهم"[(٢٥)(أ)].

(أ) حلّ مقدسي بيت شعر واحد لأبي تمام نثرًا بديعًا بالإنجليزية. لكنّني آثرت أن أورد ها هنا بيتين لـ أبي تمّام ففيهما إبداعٌ في التّصوير عزّ مثله، وكان حريًّا بمقدسي حلّهما معًا، لا الاكتفاء ببيت واحد. قال أبو تمام: [الكامل]

ولَضَرْبَة من كاتب ببَنانه ... أمضى وأبلَغ من رَقيق حُسام

قومٌ إذا عَزموا عَداوة حاسِد ... سَفكوا الدّما بأسِنّة الأقلام

وهذا البيت -المنسوب إلى أبي تمّام- ليس في معجَم البلدان لياقوت الحَمَوي وفقًا لإحالة مقدسي، بل هو في صُبح الأعشى للقَلقَشندي. (المترجم)

الفصل الثاني
الطالب الأديب

/ على الرّغم من أنّ الدراسات الأدبية لم تُستبعد من التّعليم المؤسّسي في [٢٣٩]
الإسلام الكلاسيكي، أسوة بـ «العلوم الدّخيلة»، فإنّها لم تنل من الاهتمام ما نالته العلوم الدّينية. وفوق ذاك، فإنّ الغرض الرّئيس من الكليّات الجديدة كان إعداد الفقهاء وتخريجهم. وكانت الدّراسات الأدبية -باستثناء بعض الحالات النّادرة- مجرّد أداة مساعدة لتحقيق هذا الغرض. ولم تستوعب المدارس -عامّة- حتى القرن السّابع الهجري/ الثّالث عشر الميلادي أكثر من عشرة إلى عشرين طالبًا. ومقابل كلّ طالب تمتّع بالموهبة في الدّراسات الأدبية أمكن استيعابه في المدرسة-الكليّة بوصفه مستفيدًا من وقفها، كان هناك عددٌ كبيرٌ من الطلّاب الآخرين الذين اضطُرُّوا إلى البحث عن مكان آخر لمواصلة تعليمهم. فقد كان التّعليم الخاصّ حِكرًا على الأثرياء. وكانت مدارس الدّيوان متاحة للجميع، إلّا أنّها أعطت أولوية القَبول بها لأبناء المسئولين بالدّيوان، ثمّ الكلّ سواسية من بعدهم.

أولًا: المصطلحات

كانت المناهج الأساسية المتّبعَة في التّدريس هي الإقراء والإملاء. وتألّف الإقراء من تعليم الطّالب كيفية قراءة النّصّ المكتوب، وتلاوة الموادّ المحفوظة في طيّات الذّاكرة. واشتمَل الإملاء على تعليم الطالب الخطّ، وضبط حروف الكلمات بالشّكل. وثمّ مصطلحاتٌ عديدة حدّدت المعلّم، وهي: «مكتِّبٌ»، و«مكْتِبٌ»، و«مؤدّبٌ»، و«نَحْوي»، و«معلّمٌ». وأكّد الاصطلاحان الأوّلان على الوظيفة الأوّلية

للمكتب، حيث أشارا أساسًا إلى معلّم الكتابة، والقرآن، الذي أملى القرآن والشّعر على الطّالب. وكان المنهج الأساسي المتّبع هو كتابة القرآن والشّعر من خلال الإملاء، وقد طُبّق منهج الإملاء على تعلّم الأحاديث واللّغة والرّوايات والأنساب وأشكال مختلفة من التّاريخ عمومًا.

وكان المؤدّب يعني مدرّس الأدب وفنونه، ومهذّب العقل والسّلوك. وكان النحوي يعني معلّم القواعد وغيرها من المواد الأدبية. والمعلّم هو الشّخص الذي يعلّم شخصًا آخر غيره، ويُكسبه العلم. وقد استُعملت هذه المصطلحات بالتّبادل لتعيين المعلّم الذي درّس في المكتب فنون الأدب التي عيّنها عمومًا مصطلح «الأدب». وكانت اصطلاحات: المؤدّب، / والمكتّب، والمعلّم، أسماء اشتُقّت [٢٤٠] بصيغة اسم الفاعل على التّوكيد من أفعال رُباعية، مما يعكس المبالغة في تعليم الكتابة والاستمرار فيها من خلال الإملاء، وهو المنهج المتّبع، ليس في جمع الأحاديث النّبوية الصّحيحة فحسب، بل في تقييد موادّ الأدب وفنونه كذلك.

وثمّة مصطلح ينطبق خاصّة على طلّاب الأدب الذين كانوا يدرسون على يد معلّم خاصّ، أو يتدرّبون في مدارس الدّيوان، وفق طريقة «التّدريب في أثناء العمل»، أو «التّدريب على العمل»، هذا المصطلح هو «متأدّب». ويضاهي هذا المصطلح مصطلح «متفقّه» في جَنب طالب الفقه، الذي ناقشتُه سابقًا في كتابي المسمّى **نشأة الكليّات**[أ]. وانطبق كلا المصطلحَين على نحو عام على الطلّاب من جميع المستويات في الحَقلَين المَعنيَّين، بيد أنّ المعنى الدّقيق للمصطلح، انطبق على نحو خاصّ على الطالب في مرحلة الطّلب. فعلى سبيل المثال، لمّا أشار الشّاعر عبّاس ابن ناصح (ت نحو ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م) إلى طلّاب الأدب في (مجلس) الشّاعر المشهور الحسَن بن هانئ (المعروف بأبي نُوَاس (ت نحو ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)، استعمَل مصطلح المتأدّبين (على الجمع من متأدّب)، وقد عَلمت أنّ الشّعر واحدٌ من الحقول الرئيسة في الأدب[٢٦]. واستعمَل الصّاحب بن عبّاد المصطلح نفسه المذكور آنفًا، عندما نظَر إلى مصنَّف عبد الرّحمن بن عيسى[٢٧]، المسمّى **الألفاظ**، والمعروف

(أ) انظر: نشأة الكليّات، (الطّبعة الثّانية)، ص ٣٤٤. (المترجم)

باسم ألفاظ عبد الرحمن[٢٨]، والذي استهدف به طلّاب الأدب. فهتف الصّاحب متصنّعًا الغضب، ومبطنًا إعجابه الواضح بالكتاب:

«لو أدركته لأمرت بقطع يده ولسانه؛ لأنه جمع شذور العربية الجزلة المعروفة في أوراق يسيرة، فأضاعها في أفواه صبيان المكاتب، ورفع عن المتأدّبين تعب الدّرس والحفظ والمطالعة»[٢٩].

واستُعملت مصطلحات أخرى للتّمييز بين الطّالب في مرحلة الطّلب وطلّاب الدّراسات العالية في الأدب وفنونه؛ كانت هي نفسها المصطلحات التي انطبقت على الحقول الأخرى، بما في ذلك علومٌ كالطبّ، مثل: طالب (وتُجمع على طلبة وطلّاب)، وتلميذ (وتُجمع على تلاميذ وتلامذة)، لمرحلة الطّلب الأولى من جميع المراتب. ومشتغلٌ (وتُجمع على مشتغلين) لطلّاب الدّراسات العالية من جميع المراتب[٣٠]. كما انطبق مصطلح «طالب» أيضًا على نحو عامّ على جميع مراتب طلّاب (ومُفردها طالب) الأدب، وإن كان قد انطبق على طالب الحديث على نحو أساسي[٣١].

وجرى التّمييز بين مستويي الدّراسة في مرحلة الطّلب والدّراسات العالية في حقل الطبّ، على النحو الذي وصفه الطبيب أحمد ابن أبي الأشعث (ت نحو ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م) موجزًا[٣٢]، كما ينطبق هذا التّمييز أيضًا على حقول الدّراسة الأخرى. والوصف التّالي -الذي يمنحنا نظرة ثاقبة للتعلُّم في حقل الطبّ- جاء في مقدّمة كتابه المسمّى كتاب الأدوية المفردة، وهو كتابٌ صنّفه بناء على طلب من بعض تلامذته. وقسّم فيه عملية التعلُّم إلى مستويَين رئيسَين: المستوى الأوّلي من / [٢٤١] اكتساب المعرفة والتّعلم. ٢) المستوى النّهائي، وهو مستوى التفقُّه، وهاكُم وَصْفه:

«سألني أحمد بن محمّد البَلَدي أن أكتُب هذا الكتاب، وقديمًا كان سألني محمّد بن ثواب، فتكلّمت في هذا الكتاب بحسب طبقتهما وكتَبْتُه إليهما. وبدأت به في شهر ربيع الأوّل سنة ثلاث وخمسين وثلاثمئة (١٨ مارس/ آذار ٩٦٥م)، وهما في طبقَة من تجاوز تعلُّم الطبّ ودخَلا في جُملَة من يتفقّه فيما علم من هذه الصّناعة ويُفرّع ويَقيس ويَستخرج، وإلى من في

طِبقتهما من تلامِذتي ومَن ائتمّ بكُتبي (يُومئ هنا إلى المتعلّمين ذاتيًا)، فإنْ مَن أراد قراءة كتابي هـذا وكان قد تجاوزَ حَدَّ التّعليم (كذا وصوابُها: التعلُّم لا التّعليم) إلى حَدِّ التفقُّه فهو الـذي ينتفع به ويحظى بعلمه، ويقدر أن يستخرجَ منه ما هو فيه بالقوّة ممّا لم أذكُره، وأن يُفرّع على ما ذكرته ونُشيّد. وهذا قولي لجمهور النّاس دون ذوي القَرائح الأفراد التي يمكنها تفهُّم هذا وما فوقَه بقوّة النّفس النّاطقة فيهم؛ فإنّ هؤلاء تسهُل عليهم المشقّة في العلم، ويقرُب لدَيهم ما يطول على غيرهم»[٣٣].

ثانيًا: المناصب والدخل

كان راتب الأستاذ في مدارس الفقه هو نفسه في جميع أنحاء الخلافة الشّرقية[أ]، وهو عشرة دنانير في الشّهر. وكان السّبب يكمن -بلا شكّ- في طبيعة الإيرادات والمتحصّلات من الأحباس الموقوفة على الكليّة، مثل: إيجارات البِنايات، وحصاد الأراضي المزروعة... إلخ. ولم تختلف هذه العائدات إلى حَدٍّ كبير. وادُّخِر الفائض من المبالغ التي جُمعت في سنوات الوفرة جانبًا للسّنوات العجاف. وفي أحسن الأحوال، احتُفِظ بالرّواتب عند مستوًى ثابت. وكانت هذه هي الحال في مؤسّسات التّعليم المكرّسة لدراسة الفقه.

بيد أنّ الأمر لم يَجرِ على هذا النحو في حقول المعرفة التي تعلّقت بالأدباء أو بغيرهم، حيث اعتمدت مصادر دخلِهم على الدّولة، أو على كبار مسئوليها. وهنا تفاوتَت التّعويضات إلى حَدٍّ كبير. فقد تراوحت المكافآت المقدّمة لهم بين مبالغ كبيرة على نحو لا يُصدَّق، إلى مجرّد كلمات الشُّكر. لكنّ راتب مدرّس الفقه لم يروِ دائمًا القصّة مكتمِلة. فربما كان لدى مدرّس الفقه أكثر من كرسي واحد لتدريس الفقه في عدد من المدارس في الوقت نفسِه، وشغَلها جميعًا، حيث استنابَ عنه مدرّسًا يحضر بدلًا منه مقابل جزء من الرّاتب الموقوف على الكرسي. وربما كان مدرّس الفقه أيضًا قاضيًا يحصل على راتب قاضٍ. وربما كان ينتمي إلى الدّائرة الأدبية من بطانة الحاكم ويعمَل مؤدِّبًا لأبنائه، أو نديمًا له، أو مدّاحًا يمدحُه، أو كاتبًا

(أ) يعني الخلافة العبّاسية. (المترجم)

(٢٤٢) عنده، ويتقاضى راتبًا نظير كل عمل / أوكل له على حدة. وقد تفاوتت رواتب الأطباء على نحو كبير، ولكن إجمالًا، كانوا أعلى النّاس أجرًا، ولا سيّما إذا كانوا أيضًا أدباء اشتغلوا بوظائف أخرى.

والحَظُ هنا أنّ الاختلاف بين الدّراسات الفقهية في مدارس الفقه، وبين فنون الأدب خارج هذه الكليّات، كان يكمن في أنّ الدّراسات الفقهية لم تكن مجانية فحسب، بل اشتملت أيضًا على الرّواتب وكفالة المطعَم والمسكَن[1]. ومن جهة أخرى، كانت دراسات الأدب، خارج المؤسّسات الوقفية، باهظة التّكاليف في أغلب الأحيان. وإجمالًا، مال الفقراء إلى دراسة الفقه في المؤسّسات الوقفية، بينما مال الأثرياء إلى دراسة الأدب وفنونه. وكان بوُسع الطالب الفقير الموهوب أن يتغلّب على الصُّعوبة من خلال الدراسة في مكتب وقفي أو كُتّاب، ثمّ في المدرسة حيث كانت دراسات الأدب مساعِدة للدّراسات في الفقه. ولمّا كان والد الغزّالي يُحتضَر على فراش الموت، عهد بولديه إلى صديق له متصوّف من أهل الدّيانة ليتولّى الإشراف على تعليمِهما. وقيل إنّ ذلك الصديق قد علّمهما الخطّ العربي وفنون الأدب، وهو نمط التّعليم المعتاد الذي كان يتمّ في المكتب أو الكُتّاب. وبعد أن نفِدَت الأموال التي ترَكها والدُهما عن آخر فِلس، نصَحهما ذلك الصّديق -الذي كان بالكاد قادرًا على تدبير لُقمة عَيشِه، ولم يكن يُطيق أمر كفالتهما- بالسّعي للقَبول في المدرسة[٣٤]. وقد تخرّج عددٌ كبيرٌ من طلّاب الفقه الذين برعوا في فنون الأدب من كليّات الفقه. بينما تمكّن طلّابٌ أذكياءٌ آخرون في الأدب من ترتيب تأجيل سداد تكاليف الدّراسة، على أمل بالنّجاح في الالتحاق بدواوين الدّولة مستقبلًا، عندها يكون بوُسعِهم تعويض المعلّم، أو حتى مكافأته مكافأة مجزية. أي إنّ الشابّ الأديبَ المثابِر وجَد طريقة ما لطلب العلم في التخصُّصات العُليا من الأدب.

(ا) كذلك المَلبس في أغلب الأحيان، فإنني ما رأيت كتاب وقف لمؤسّسة تعليمية إلّا وجدت فيه شروطًا متعلّقة بعدد مرّات صرف الملابس الجديدة للطلّاب في العام، وصُنوفها محدّدة تحديدًا دقيقًا. (المترجم)

١) المصطلحات

لم تختلف المصطلحات التي أشارت إلى التعويض الشهري اختلافًا كبيرًا عن تلك المستعملة في المؤسسات الوقفية. كانت المصطلحات الشائعة التي استعملت في القطاع الأخير هي: جِراية، وجامكيّة، وراتبٌ، وجارٍ، وعُلوفة، ومرتَبة، ورزق. بيد أنّ المعنى الذي كان يُحيل إليه مصطلحٌ ما من هذه المصطلحات -المذكورة آنفًا- يعتمد على السّياق الذي ورد به. ومن ثمّ سيكون من قبيل الخطأ التّعميم على أساس بعض النُّصوص بعينها. إلّا أنّ ما هو جديرٌ بالملاحظة حقًّا هو أنه في دواوين الدّولة، استعملت صيغ المبني للمجهول من شاكلة: «قُرّر له»، و«قُدّر له». وتشير هذه المصطلحات، إلى جانب الإشارة إلى السُّلطة الحاكمة بوصفها مصدرًا لهذا المال، إلى الافتقار إلى راتب مقطوع منتظِم. ومن المسائل الأخرى الجديرة بالملاحظة أنه في هذا القِطاع الذي كان محلّ اهتمام الأدباء خاصّة، غالبًا ما اشتمل التّعويض على «مزايا على هامش الرّاتب»، وصل بعضُها إلى امتيازات أميرية واستثنائية إلى حدٍّ ما.

٢) الرواتب الشهرية

تقاضى المبتدئ راتبًا شهريًا في الدّيوان (أي الدّائرة الحكومية) تراوح ما بين
[٢٤٣] عشرة إلى عشرين دينارًا شهريًا، على قدم المساواة، أو / ربما فاق راتب مدرّس الفقه. وقد نُقل عن الوزير أبي جَعفر ابن شيرزاد (من أهل القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي) -فيما يتعلّق ببدايات حياته في الخدمة في الدّواوين- أنّ والده -وكان رئيس الدّيوان- عرَض عليه عشرة دنانير، وهو راتب كاتب مبتدئ من الكَتَبة المتدرّبين. وكان الراتب الذي عُرِضَ على أخيه عشرين دينارًا، فرفَض أبو جَعفر عَرضَ والده، وذهب إلى ديوان الضّياع الخاصّة، حيث حصّل وظيفة ثمّة. وفي نهاية شهره الأوّل في العمَل هناك، وجَد أنّ راتب المبتدئين هناك هو عشرين دينارًا، وهو ما دُفع له في أثناء تدريبه في أثناء العمل، أو على حدّ قوله: «وكنتُ أتعلّم»[٣٥].

وحصل النحوي هشام بن معاوية الضرير (ت ٢٠٩هـ/ ٨٢٤م) -وكان تلميذًا للكسائي- على راتب شهري قدرُه عشرة دنانير نظير تأديب ابن أحد أصحاب المناصب[٣٦]. وقرّر لابن الأعرابي -وكان المفضّل الضبّي زوج أمّه، ودرس الشعر الجاهلي على يده، وكان كذلك تلميذًا للكسائي- راتبٌ شهري قدرُه ألف درهم، أي نحو ٦٥ دينارًا[٣٧]. وبلغ راتب ابن السِّكّيت ضعف هذا المبلغ، تقاضاه نظير تدريس أبناء الوزير ابن الزيّات[٣٨]. ودفع الأمير محمّد بن عبد الله بن طاهر لثعلب راتبًا شهريًا قدرُه ألف درهم، وخمسمئة درهم لبديل له (خليفة- نائب)، ولقريب له[٣٩] -كان يعمل بلا شكّ مساعدًا له- مبلغ ثلاثمئة درهم. وبلغت قيمة تركة ثعلب عند وفاته اثني عشر ألف دينار، منها ثلاثة آلاف قيمة دكاكين كان يملكها، وآل إرثُه إلى ابنة أخته[أ]. وكان لدى ثعلب عددٌ من الطلاّب الأثرياء، في جملتهم ابن الكوفي، الذي خلّف له والدُه ثروة كبيرة، أنفقها على تعليمه، وعلى مكتبته التي نسخ كُتبها بنفسه أو استأجر النُّسّاخ لنسخها له[٤٠]. ودرّس النحوي علي السنجاري -وكان تلميذًا لابن الأنباري- النحو في مسجد سنجار، براتب شهري ثابت قدرُه ستّون درهمًا، أي نحو أربعة دنانير[٤١]. وحصّل كاتب القاضي دخلًا شهريًا بلغ ثلاثمئة درهم، أي نحو عشرين دينارًا[٤٢].

وكان للطبيب المسيحي ابن التّلميذ دخلٌ سنوي يربو على عشرين ألف دينار. ورُوينا أنه فرّقه على طلّابه من بني جِلدَته والطلّاب الوافدين عليه من خارج المدينة، ليتمكّنوا من متابعة دراستهم. وكان دائمًا يردّد: «العالِم الذي هو غير معلّم كمُتموّل بخيل»[٤٣].

في كثير من الأحيان كان التّعليم يعني تقديم الدّعم المالي للطلّاب الفقراء. وينهض اعتذار [أبي العلاء] المَعرّي -الشّاعر المشهور- لطلّابه الذين قطَعوا الفَيافي والقِفار كي يصلوا إليه، بعدم قُدرته على النّفقة عليهم، شاهدًا على ذلك. وخدَم الطبيب اليهودي المصري هبة الله (ت بعد ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م) طبيبًا خاصًا حتى نهاية العصر الفاطمي. وكان راتبُه والمزايا الإضافية التي حصّلها علاوةً على راتبه، غير

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: «حفيدته» (ابنة ابنه). (المترجم)

محدّدة، حتى إنّه بعد زوال دولتهم، كان قادرًا على العيش في بُحبوحة؛ اعتمادًا على ما كان قد حصل عليه بالفعل منهم[٤٤].

وتلقّى الطبيب مهذّب الدّين ابن الحاجب راتبًا شهريًا قدرُه ثلاثون دينارًا في خدمة صلاح الدّين ونور الدّين[٤٥]. وعرض وزير السّلطان العادل (حُكمه: ٥٩٢-٦١٥هـ/ ١١٩٦-١٢١٨م) على الطبيب دخْوار (ت ٦٢٨هـ/ ١٢٣٠م) ثلاثين دينارًا شهريًا للعمل طبيبًا، / فرفض دَخْوار عرضه؛ وذاك لأنّ طبيبًا آخر، هو موفّق الدّين عبد العزيز (ت ٦٠٤هـ/ ١٢٠٨م)، كان يحصل على مئة دينار، فقال: «... وأنا أعرف منزلتي في العلم، وما أخدم بدون مقرّره». ثمّ اتّفق أن توفّي مُوفّق الدّين بعد فترة يسيرة على إثر إصابته بمرض القولَنج (المغص المعوي المزمن)، فخلَفه دَخْوار، وحصَل على راتبه الذي كان يطالب بمثله لنفسه. ثمّ ما لبث أن أصبح رئيسًا للأطبّاء في مصر والشّام[٤٦]. وكان الطّبيب رضي الدّين الرَّحْبي (ت ٦٣١هـ/ ١٢٣٤م) يعمل براتب شهري قدره ثلاثون دينارًا نظير خدمته في القلعة والمستشفى[٤٧]. ولما عُرض على الطّبيب اليهودي عِمران الإسرائيلي (ت ٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م) ألفٌ وخمسمئة درهم راتبًا شهريًا، شريطةَ أن تُدفع سبعة وعشرين ألف درهم بعد عام ونصف العام، رفَض ذلك العَرضَ؛ لأنّ انتظار ذلك المبلغ الموعود كان سيتركه دون نفقة خلال تلك الفترة كلّها[٤٨]. [٢٤٤]

وعرَض أحد الأطبّاء راتبًا ومزايا لها قيمتُها لقرين له كان بحاجة إلى العمل، سبيلًا لكسب رفيق مؤنس. فقد عرَض رئيس الأطبّاء، الشّيخ السّديد[٤٩]، عرضًا من هذا القَبيل على الطّبيب البغدادي، مهذّب الدّين ابن النّقّاش (ت ٥٧٤هـ/ ١١٧٨م)، وكان الأخير قد رحَل إلى دمشق بحثًا عن عمل، فلم يوفّق في العثور على طَلِبته هناك، ثمّ ما لبث أن سمع عن سخاء الخلفاء الفاطميّين في مصر، فشدّ رحالَه إليها على أمل أن يُحالفه الحظُّ ثمّة. وفي زيارة مجامِلة لرئيس الأطبّاء، سألَه عَملًا في خدمة الخليفة، ثمّ أخبَر مضيّفَه أنه أيًا كان العمل الذي سيُسنده له، فسيظلُّ مَدينًا له ما بقي حيًا. فلمّا سأله مضيّفه عن الرّاتب الذي يتوقّع أن يتقاضاه إذا ما أُسند إليه عَملٌ ما، أجاب الضّيف بأنّ الرأي في هذا لكبير الأطبّاء. فلمّا ألحّ كبير الأطبّاء عليه

أن يُجيب عن سـؤاله، أخبره ابن النقّاش أن عَشرة دنانير مصرية كافية. إلا أنّ الكرم بلغ بكبير الأطبّاء أن عرضَ عليه خمسةَ عشَرَ دينارًا، مع المزايا الإضافية التّالية: بيت قريب مؤثّث بالكامل، وسُرّية جميلـة، وخِلعة فاخرة، وواحدٌ مـن أفضل البغال من إصطبله، ثمّ قال له:

«هـذا الجـاري يصلُـكَ في كلّ شـهر، وجميع مـا تحتاج إليه من الكُتب وغيرهـا فهـو يأتيكَ على ما تختارُه. وأريـد منك أنّنا لا نخلـو من الاجتماع والأنـس، وإنّـك لا تتطاول إلى شـيء آخر من جهة الخُلَفـاء، ولا تتردّد إلى أحَد من أرباب الدّولة».

ووفقًا لمـا رواه ابـن أبـي أُصَيبعَـة عـن الطّبيـب رضـي الدّيـن الرَّحْبي، فقـد قبِل ابـن النّقـاش -وهـو طبيب حاذق- هذه الشُّـروط، والتـزم بها حتى عاد إلى دمشـق، حيث استقرّ بـه المقام هناك حتـى اخترَمَته يد المنـون[50]. وخـدَم الطّبيب المصري أسـعد الدّيـن ابـن أبـي الحسَـن (ت ٦٣٥هـ/ ١٢٣٧-١٢٣٨م)، الملكَ المسـعود (حُكمـه: ٦١٢-٦٢٦هـ/ ١٢١٥-١٢٢٩م)، ابـن الملـك الكامـل، براتـب شـهري محدّد وقدره مئة دينار مصري[51].

٣) الرزق

عرض الخليفة الواثق على اللُّغوي البصري المازني أن يدخل في جُملة عُمّاله في قصره، بعـد أن شـهِد المناظَرات التي جَرت في النحو بينـه وبين عدد من علماء اللُّغة الكوفيّـين. لكـنّ المازنـي اعتـذر / محتجًا باضطـراره إلى العـودة إلى أُخت شـابّة له [٢٤٥] يكفُلها. فسمَح له الخليفة بالمغادَرة، وأتبع ذلك برسالة إلى عامِله على البصرة، يطلب منه فيها إدخال المازني في سجلّاته بمعاش شهري قدرُه مئة دينار[52]. ومَنح المعتَضِدُ الزَّجّاجَ ثلاثة رواتب: راتبٌ نظير كونه نديمًا أديبًا، وراتبٌ لكونه فقيهًا، وراتبٌ لكونه عالمـا مشـتَغِلًا بالعلوم الدّينية، وعلى هذا النحو بلَغ إجمالـي دخله ثلاثمئة دينار[53]. وفعل الأمير الحَمْداني سيف الدّولة (حُكمه: ٣٣٣-٣٥٦هـ/ ٩٤٥-٩٦٧م)، الشّيء نفسـه لبعض رجال حاشـيته، فحَصَّل بعضُهم رواتب مضاعَفة: ثلاثة أضعاف أو حتى أربعة أضعاف. وعلى سـبيل المثال، تلقّى عيسـى الرَّقّي، المعروف باسـم التّفليسـي،

رزقًا لكونه طبيبًا، ورزقًا آخر لكونه مترجمًا (من السُّريانية إلى العربية)، ورزقين آخرين نظير تخصُّصين آخرين كانا له، لكن المصادر لم تُبيِّن ما هما[٥٤].

ودفع صلاح الدِّين لأحد أطبّائه، وهو الطَّبيب اليهودي أبو البيان ابن المدوِّر (ت ٥٨٠هـ/ ١١٨٤-١١٨٥م) راتبًا عاليًا، إلى جانب بعض المزايا الإضافية، فلمّا بلغ من الكبر عتيًا تقاعَد عن العمل، فحصل على معاش شهري قدرُه أربعة وعشرون دينارًا، وظل يتمتّع بهذا المعاش حتى توفّي بعد عشرين عامًا تلت[٥٥]. واستعفى الأديب الخُجَندي (ت ٦٢١هـ/ ١٢٢٤م)، بعد خدمته كاتبًا لـ عماد الدِّين بن زنكي صاحب سِنجار، فأُعفي. واعترافًا بخدماته؛ قرّر له إيرادات عقار في سنجار رزقًا له. وفي المقابل تصدَّر الخُجَندي للتَّدريس والإفتاء ونسخ الكُتب في ذلك العقار دون عِوض[٥٦].

٤) العمل بالقطعة

من الأمثلة المشهورة على هذا النَّوع من الدَّفع مقابل الخدمات المقدَّمة، ما أمر به المأمون للطَّبيب المترجم حُنَين بن إسحاق (ت ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م)، نظير عمله في التَّرجمة من اليونانية إلى العربية؛ إذ دفَع الخليفة وزن أوراق حُنَين ذهبًا. وهكذا جعل الورق السَّميك للغاية حُنَينًا رجلًا ثريًّا. ولعلَّ هذا هو ما يُفسِّر سبب نجاة كُتب حُنَين -التي وصَلتنا- من الآفات[أ]. وقيل: إنَّ المُبرِّد طلَب من طلَّاب له أرادوا أن يقرأوا عليه كتاب سيبَويه في النحو، أن يدرُسوه أوَّلًا على تلميذه الزَّجَّاج قبل أن يأتوا إليه، وحمَّل كلَّ طالب مبلغَ مئة دينار، وسواء تكوَّنَت الحَلقة من طالب واحد أو أكثر من طالب فالأمر سيَّان، فكان يتمُّ وزنُ الذَّهب مقدَّمًا[٥٧].

٥) المكافآت والتَّكريم

نال النَّحوي الأحمر[ب] -وكان أنبه طلَّاب الكِسائي، ويحفظ أربعين ألف بيت من

(أ) الإيماءة هنا إلى الرُّطوبة والأرَضة وسائر الآفات التي تعرض للمخطوطات القديمة. (المترجم)

(ب) هو علي بن الحسَن الأحمر. ترجمته في: معجَم الأدباء، (نشرة إحسان عبّاس)، ٤: ١٦٧٠. (المترجم)

الشعر شواهد واضحة على الإعراب- تكريمًا عظيمًا من الخليفة الأمين، وكان الأحمر مؤدِّبًا له في صغره. فقد نُقل عن الأحمر قولُه:

«قعدتُ مع الأمين ساعة من نهار، فوصلني بثلاثمئة ألف درهم، فانصرفتُ وقد استغنيتُ»[٥٨].

وقيل: إنّ النحوي الفرّاء كان يقضي وقتًا طويلًا؛ تدبيرًا لمعاشه، حتى إنّه لم يكن يملك ترف الاسترخاء في بيته لبرهة[٥٩-أ]. وقد منح مكافأة قدرها عشرة آلاف درهم؛ لأنه أظهر براعة في التّعامل مع موقف حسّاس نشب بين اثنين من أبناء المأمون، / [٢٤٦]
وكان الفرّاء مؤدِّبًا لهما[٦٠-ب]. وكوفئ النحويُّ المشهور ابن الأعرابي لعلمه بشعر القبائل العربية القديمة، بهذا المبلغ نفسه -إلى جانب مكافآت أخر[ج]- من الخليفة الواثق الذي لم يُخفِ إعجابه به؛ لأنه صحّح كلمة واحدة أثارت الجدل في بيت شعر تُنوزع في تفسيره[٦١].

وقارن [عبد الله بن محمود] المكفوف النحوي (ت ٣٠٨ هـ/ ٩٢٠-٩٢١م) و[أبو القاسم بن عثمان] الوزّان، تلميذه السّابق، بين ما دفعه لهما زُعاتُهما مقابل الخدمات التي قدّماها لهم. فقد اعتذر الوزّان عن تقصيره في زيارة معلّمه السّابق المكفوف؛ لأنّه انشغَل تمامًا بالعمل في قصر أحد أصحاب المناصب في تصحيح الكُتب بمكتبته وضَبط نُصوصها. فهَشّ المعلّم القديم عند سماع ذلك الخبر، قائلًا:

- «سَرَرتَني والله».

(أ) ليس عند القِفطي شيءٌ من هذا، وإنّما فهم مقدسي من قول القفطي: «فلمّا كان يومًا أراد الفرّاء أن ينهضَ إلى بعض حوائجه»، أن الفرّاء لم يكن لديه ترف البقاء في منزله للرّاحة، ولا يحمل النصُّ هذا المعنى، اللهمّ إلّا تعسُّفًا. (المترجم).

(ب) تشاجر كلٌّ منهما حول أيُّهما أولى بحمل حِذاء معلّمه الفرّاء، فأمر الفرّاء كلًّا منهما بحمل فردة من حذائه. فوصَل الخبر إلى المأمون الذي أشاد بتصرُّف الفرّاء في ملأ كان عنده. وثمّة رواية أخرى تنسب ذلك الشّجار إلى الأمين والمأمون مع معلّمهما الكِسائي، وتنتهي النهاية نفسها على يد الخليفة الرّشيد. (المترجم)

(ج) هذا ما فهمه مقدسي من قول ابن الأعرابي: «فجزاني أمير المؤمنين خيرًا، وأمر لي بعشرة آلاف درهم»، والإيماءة أعلاه -على الأرجح- إلى الخِلَع. (المترجم)

فردّ النحوي الشابُّ مستفسرًا:

- «بماذا سررتُك؟»

- «بما يكون من برّه ومكافأته على اختلافك إليه وتصحيحك لكُتبه!»

عندئذ ضحك تلميذُه، وقال:

- «والله ما هو إلّا أن أكتري دابّة إذا مضيتُ».

فقال المكفوف، بعد أن زال عنه أثر الصّدمة:

- «هل تعرف ما تلقّيته من ابن الصّائغ (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)؟[أ] نحو خمسة دينار، سوى الخِلَع وقضاء الحوائج والبرّ والإكرام، ولا كان يسألني عن شيء إلّا إذا أكل يوم الجمعة بعث في طلبي دابّته وابنه، وأحضر مائدته»[١٢].

ومقابل وثيقة واحدة كتبتها الخطّاطة فاطمة (ت٤٨٠هـ/ ١٠٨٧م)[ب]، دفع الوزير[ج] لها مبلغ ألف دينار[١٣]. وتلقّى الطبيب الشّيخ السّديد[د] مقابلَ يوم واحد خدَم فيه الخليفة، مكافأة قدرُها ثلاثون ألف دينار. وفي حَفل أقيم بمناسبة خِتان اثنين من أبناء الخليفة الفاطمي الحافظ لدين الله (خلافته: ٥٢٥-٥٤٤هـ/ ١١٣١-١١٤٩م)، كوفئ بأكثر من خمسين ألف دينار، إضافة إلى هدايا من آنية الذّهب والفضّة[١٤].

وبلَغ من كرم الفاطميّين أن الشّيخ السّديد أثرى ثراء فاحِشًا. فقد خدَم آخر خمسة من الخلفاء الفاطميّين بوصفه رئيس الأطبّاء، حتى جاء الأيوبيّون، فخدَم الأيوبي الفاتح صلاح الدّين. وعانى -بأخَرة من عُمره- كارثة باهظة في حريق عام (٥٧٩هـ/ ١١٨٣-١١٨٤م). فقد احترَق قصره الفَخم بأثاثِه الفاخر ورياشِه حتى

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، وخلط مقدسي بين موفّق الدين بن يعيش المتوفّى في هذه السّنة، وبين ابن الصائغ، صاحب البريد. (المترجم)

(ب) فاطمة بنت الأقرع. وسيُشير إليها مقدسي مجدّدًا عند حديثه عن الخطّاطين وفن الخطّ العربي. انظر ص ٥٠٦. (المترجم)

(ج) هو عميد المُلك أبا نصر الكُندري وزير السّلطان السّلجوقي طُغرُلبك. (المترجم)

(د) هو القاضي الأجل السّديد أبو المنصور عبد الله ابن الشّيخ السّديد أبي الحسن علي. (المترجم)

استحال رمادًا تذروه الرّيح، وتناثرت الجرار المكسورة -التي سال منها الذهب الذي كانت تحتوي عليه منسكبًا بفعل النّار- هنا وهناك على أرض القصر المحترقة[٦٥]. وحصل مهذّب الدّين، وكان طبيبًا للملك العادل، على مكافأة قدرها سبعة آلاف دينار، دون الهدايا والخلع، مكافأة لنجاحه في علاج السُّلطان من مرض ألمّ به[٦٦].

وكان من بين الفلاسفة الأطبّاء أولئك الذين -بروح من الزُّهد- تجنّبوا خدمة السّلاطين وأصحاب المناصب في الدّولة. فلمّا أرسل السلطان [السّلجوقي] سنجر صُرّة فيها ألف دينار للفيلسوف الطبيب أبي الفتح عبد الرّحمن [الخازني]، ردّها عليه قائلًا إنّ لديه عشرة دنانير، وهو يحتاج إلى ثلاثة منها فحسب لتغطية نفقاته في سنته تلك، وأنه يعيش وحده مع قطٍّ له. وفي مناسبة أخرى أرسلت زوجة الأمير لاحي أخور بك / صُرّة فيها المبلغ نفسه، فردّها عليها أيضًا[٦٧]. ويبدو أنّ الشعور [٢٤٦] الذي تملّك أصحاب هذه النُّفوس العالية هو أنّه كلّما عوّد المرء نفسه على الحياة البسيطة، قلّت احتياجاته. وصاغ الفيلسوف الطّبيب علي المنادلي هذه القاعدة على هذا النحو:

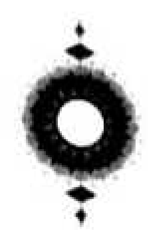
«ما أصبت من الدُّنيا شيئًا إلّا احتاج ذلك الشّيء إلى شيء آخر، فصاحب الدُّنيا أبدًا فقيرٌ محتاجٌ»[٦٨].

٦) مكافآت الطّلّاب السابقين لمؤدبيهم امتنانًا

كان المؤرّخ والمؤلّف والشّاعر العالم بالشّعر الجاهلي، المَهري (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)[أ] -من أهل القَيروان- واحدًا من اللُّغويّين الأوائل في المغرب. وفي أثناء جَلسة مع أصدقاء له في حديقة كانت تقع قُرب منزله، اقترب منه رسولٌ أرسله إليه طالبٌ سابقٌ عنده، وسلّمه عشرين بغلًا أو أكثر، كانت محمّلة بأصناف المطاعِم والعسل والخلّ والزّيت، إضافة إلى صُرّة فيها عشرون دينارًا[٦٩].

(أ) هو أبو الوليد عبد الملك بن قَطن المَهري. ومن الواضح أن مقدسي أراده هو لا أخاه إبراهيم بن قَطن المَهري، وكان عالمًا بالعربية متصدرًا للإفادة في علومها بالقيروان. وترجمة عبد الملك في إنباه الرُّواة للقِفطي، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ٢: ٢٠٩-٢١١. (المترجم)

في مناسبة أخرى، بينما كان المَهري في طريقه إلى السُّوق لشراء بعض القمح، اجتاز بالصَّيارفة، فاقترب منه طالبٌ سابقٌ وأعطاه صُرَّةً ليبتاعَ منها القمح الذي يريد. وما أن ابتعَد المَهري بضع خُطوات حتى اكتشف أن تلك الصُّرة كانت تحتوي على [الدَّنانير] الذَّهب وليسَ [الدَّراهم] الفِضَّة كما كان يعتقد، فعدَّ النُّقود فوجدها خمسين دينارًا. فهرول من فوره يبحث عن ذلك الطالب المحسِن ليُطلعه على خطئه. ولكن لم يكن ثمَّ خطأ، بل اعتذر إليه الطَّالب السَّابق الممتنُّ لمعلِّمه عن ضيق ذات اليد وضآلة المَبلغ المهدَى[٧٠].



الفصل الثالث
الأدباء الهواة

/ أولًا: الأطبَّاء

[٢٤٨]

من المعروف أنَّ الأطبَّاء في الإسلام الكلاسيكي كانوا في كثير من الأحيان فلاسفة، وكذلك كان أسلافُهم من اليونانيين القدماء. لكن ما كان في حُكم النَّادر هو وجود شعراء مُجيدين من بين أولئك الأطبَّاء. ولم يكن بعض الأدباء -الذين نتناولهم في هذا الفصل- من الأطبَّاء، بيد أنَّهم كانوا من العلماء في «العلوم الدَّخيلة» الأخرى، وذُكروا هنا لإسهاماتهم في حقول الأدب، ولا سيَّما الشِّعر وفنونه. ولم يكن قَرض الشِّعر هو الملَكة الوحيدة التي قُبل الأطبَّاء بها في بلاط الخلفاء والسَّلاطين، أو القصور الفخمة لكبار التجَّار، أو دَواوين الدَّولة الرَّسمية العُليا. فإلى جانب خدماتهم الطبِّية، فإنَّهم غالبًا ما كانوا يضطلِعون بواجبات أخرى، مثل: واجبات الوزير أو صاحب الدِّيوان، أو النَّديم، أو بمزيج من هذه المهامّ جميعًا. وكان أهمُّ كتبة السِّير والتَّراجم هم أنفسُهم من الأطبَّاء الأدباء، من أمثال: [ظهير الدِّين] البيهَقي، والقِفطي، وابن أبي أُصَيبِعَة. وربما كان الطَّبيب يقف على الدرجة نفسها من الأهمية التي كانت لصاحب الدِّيوان فيما يتعلق بالوصول إلى الحاكم الذي خدمَه كلٌّ منهما بصنعته؛ ذاك أنَّه كان من بين قليل من الناس الذين نجَحوا في جعل الخليفة -أو الوزير- لا يكاد يستغني عنهم، بوصفهم من البطانة المقرَّبة. ولكن الوصول إلى هذه المنزِلة الرَّفيعة كان يستلزم أن يكون الطبيبُ ماهرًا في الأدب وفنونه. وكان جَمع الطبيب بين الطبِّ والأدب يجعله أكثر قُربًا من الحاكم؛ لأنَّه جمَع بين موهبتَي الطبِّ والبلاغة، وهو مزيجٌ كان صاحبُه يُحسَد عليه، وكان البلاط الملَكي يشتدُّ في طلب أمثاله.

وكانت الغالبية العُظمى من الأطبّاء من المسلمين، ثمّ من النّصارى، ثمّ اليهود. لكنّ الجميع كانوا على وعي بأنهم أهل طائفة واحدة، وهم الأدباء المشتغلون بحقل أو أكثر من حقول العلوم الدّخيلة، إلى جانب تلك الخاصّة بالأدب وفنونه. ويعرض هذا الفصل لعدد من الأطبّاء الذين أشارت أنشطتهم إلى أنهم كانوا من أهل طائفة الأدباء.

كان الطبيب المسيحي [علي] بن ربّن الطّبري (ت نحو ٢٤٠هـ/ ٨٥٥م) كاتبًا لمازيار بن قارن قبل أن يعتنق الإسلام على يد المعتصم، ويصبح واحدًا من بطانته المقرّبين، ثمّ نديمًا للمتوكّل فيما بعد. وقد درّس الطبّ وغيره من العلوم للطبيب الكبير أبي بكر الرّازي، كما صنّف عددًا كبيرًا من المصنّفات في الطبّ وأصول الحُكم والدّين[٧١]. / وكان أحمد بن الطيّب السّرَخسي (ت ٢٨٦هـ/ ٩٠٠م) تلميذًا [٢٤٩] للفيلسوف الكِندي، وكان -أعني السّرَخسي- عالمًا بأحوال القدماء، سواء اليونانيّين أو العرب. وبرع في النحو والشّعر، وكان معروفًا بفصاحته. وقد درّس المعتضد، الذي عيّنه لاحقًا في منصب المحتسِب، وجعله رفيقًا ونديمًا، وقرّبه إليه. ولقي السّرَخسي -المعروف بوصفه عالمًا أكثر منه قاضيًا جيّدًا- حتفه جرّاء دسيسة من دسائس البلاط. وصنّف للخليفة مصنّفات في الموسيقى والغناء والمنادمة. كما كتب عن مبادئ فيثاغورس (Pythagoras) وعن العِشق وعن الشّطرنج، إضافة إلى مصنّفاته الكثيرة التي وضَعها في الفلسفة والطبّ[٧٢].

ووضع ثابت بن قُرّة (ت ٢٨٨هـ/ ٩٠١م) -وكان فيلسوفًا طبيبًا، وشارحًا لمصنّفات جالينوس ومصنّفًا في الطبّ الجالينوسي- كتابًا في **مراتب العلوم**، وكتابًا آخر في **مراتب قراءة العلوم**، وكلاهما سبق أن ذكرناهما[أ]. هذا فضلاً عن عدد كبير من المصنَّفات في الفلسفة والطبّ، كما صنّف أيضًا في الموسيقى وآلاتها، وفي العَروض، والسّياسة[٧٣].

وعمِل ابنه سِنان بن ثابت (ت ٣٣١هـ/ ٩٤٢م)، طبيبًا للمقتدِر والقاهر والرّاضي، وعُيِّن مسئولاً عن مستشفيات بغداد، وأرسل الأطبّاء لعلاج السُّجناء داخل سجونهم،

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٤٤٣. (المترجم)

كما أرسل الأطبّاء لعلاج المرضى في المناطق النّائية، من المسلمين و«أهل الكتاب» على السّواء، كما أرسل الأطبّاء البيطريّين لعلاج الحيوانات. وعُيِّن سنان مسئولاً عن بيمارستانات (مستشفيات) بغداد عام (٣٠٤هـ/ ٩١٦-٩١٧م)، وكان ببغداد -آنذاك- خمسة بيمارستانات، وفقًا لابن الجوزي، مؤرّخ بغداد[٧٤]. وكان أول من افتتح البيمارستان المسمّى «المقتدري» عام (٣٠٦هـ/ ٩١٨-٩١٩م)، والذي سُمّي باسم مؤسّسه الخليفة المقتدِر.

ولمّا توفّي أحد العوامّ في العام (٣١٩هـ/ ٩٣١م) جرّاء خطإ طبّي، أمر المقتدر المحتسب أن يُعلن الأطبّاء أنه لا يجوز لأحدهم مزاولة الطبّ ما لم يُجزه سنان بن ثابت بذلك، واجتاز الاختبار أكثر من ثمانمئة وستّين طبيبًا، وحصل كل منهم على إجازة تُحدِّد تخصُّصه. وأُعفي الأطبّاء الذين كانوا يخدمون الخليفة، وغيرهم ممن اعتُرف لهم بالرّياسة في الطبّ وطبقت شهرتُهم الآفاق، من امتحان سنان لهم.

وكان سِنان أيضًا مؤرّخًا ومترسّلًا، ومن بين مصنّفاته: سيرة للأمير البُويهي عضُد الدّولة[أ]، وتاريخٌ لآل بيته، والرّسائل السُّلطانيات والإخوانيات، ورسالة في الفرق بين المترسِّل والشّاعر، ورسائل إلى الحُكّام كالأمير التُّركي بَجْكَم (ت ٣٢٩هـ/ ٩٤١م)[٧٥]، ورسالة إلى ابن رائق (ت ٣٣٠هـ/ ٩٤٢م) -وكان الأخير أوّل من حمَل لقب «أمير الأمراء»[٧٦]- ورسالة إلى علي بن عيسى (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م)، وكان وزير المقتدِر[٧٧].

وخدَم الطَّبيب ثابت بن سِنان (ت ٣٦٥هـ/ ٩٧٥م) -وهو حفيد ثابت بن قُرّة، وابن سِنان- أربعة من الخلفاء، هم: الرّاضي، والمتّقي، والمستكفِي، والمطيع. وهو يُعرف خاصّة بتاريخه الذي أرّخ فيه بادئًا بخلافة المقتدِر ومنتهيًا بخلافة المطيع، أي من عام (٢٩٥هـ) إلى عام (٣٦٣هـ/ ٩٠٧-٩٧٤م).

(أ) أخطأ ابن أبي أُصَيبعة ونسب هذا الكتاب -وهو المسمّى التّاجي في أخبار الدّولة الديلمية- لسنان بن ثابت. والمعروف أن سِنانًا لم يُدرك البُوَيهيّين؛ إذ توفّي عام (٣٣١هـ/ ٩٤٢م). والكتاب المشار إليه من تصنيف أبي إسحاق الصّابي، صنّفه بناء على طلب عَضُد الدّولة. (المترجم)

[٢٥٠] / وقد رأى ابن أبي أصيبعة نسخة منه بخطِّ ثابت. واستغلَّ القفطي ترجمته لثابت كي يمدّنا بقائمة بالمؤرِّخين الذين أرّخوا لبني العبّاس حتى عام (٦١٦هـ/ ١٢١٩م)، ابتداء بالطَّبري وانتهاء بالقادسي. وكان ثابتٌ خال المؤرِّخ هلال [ابن المحسِّن] الصّابي، صاحب **الذّيل على تاريخ ثابت**[٧٧]. الحظُّ أنّ الأطباء امتهنوا الكتابة في التّاريخ، بوصفها إحدى الموضوعات الرئيسة في فنون الأدب، وكذلك فعل آخرون في البلاط الملَكي[أ].

بدأ أبو بكر الرّازي -وهو باللّاتينية (Rhazes)- (ت ٣١٣هـ/ ٩٢٥م) دراسة الطبِّ في فترة متأخرة نسبيًا من عُمره. فلمّا دخل بغداد بعد أن جاوز الثّلاثين من عمره، درَس الطبَّ على يد علي بن ربَّن الطَّبري. وأظهر الاهتمام في البداية بالموسيقى وفنون الأدب، والشّعر والعزف على آلة العُود. ثمّ انخرط في دراسة العلوم الفلسفية والطبِّ. وصنَّف عددًا كبيرًا من الأعمال، واشتُهر خاصّة بكتابه المسمّى **الحاوي** -وهو باللّاتينية (*Continens*)-، و**الطِّب المنصوري** الذي كتبه لأمير كَرمان وخُراسان، وترجمه جيرارد الكريموني بعد عام ١١٧٥م بعنوان: (*Liber medicinalis ad Almansorem*) أو (*Liber almonsorius*). وقد تناول الفصل التّاسع من هذا الكتاب نوعًا خاصًا من علم الأمراض (Pathology) والعلاج (Therapy)، وعُرِف على نحو منفصل باسم (Liber nonus)[ب]. ومن بين مصنَّفاته الأخرى: كتابٌ في الرسائل الرسمية، وهو المسمّى كتاب **رسائل الملوك**، وكتاب **سيرة الحُكماء**، وكتاب **في جُمَل الموسيقى**، وكتاب **في سيرته**[٧٩].

وكان ابن السّمينة القُرطبي (ت ٣١٥هـ/ ٩٢٧م) -وهو طبيبٌ ومتكلّمٌ معتزلي- عالمًا في حقول «العلوم الدّخيلة»، والعلوم الإسلامية، جنبًا إلى جنب مع الأدب وفنونه. وكان موسوعيًا متفنّنًا، برع في النحو واللُّغة والشّعر والفقه والحديث والأخبار والجدل[٨٠].

(أ) يومئ مقدسي بقوله: «وكذلك فعل آخرون في البلاط الملَكي» -غالبًا- إلى كتابات بعض النُّدماء من شاكلة أبي بكر الصُّولي صاحب كتاب الأوراق. (المترجم)

(ب) يعني: «المقالة التّاسعة في الأمراض الحادثة من القرن إلى القدم». (المترجم)

ودرس الفيلسوف الفارابي -وهو بالّلاتينية (Alfarabius) - (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) في خُراسان، ثمّ في بغداد، قبل أن يستقرّ بأرض الشّام. وكان واحدًا من بطانة سيف الدّولة، ذلك الأمير الحمْداني الذي خلّد المتنبّي ذكره بشعره. وقيل: إنّ إقبال الفارابي على الفلسفة وقع عرضًا عندما عهد إليه أحدهم بمصنّفات أرسطوطاليس، فسُرّ الفارابي بها وأمعن في قراءتها، وواصل دراستها حتى تفوّق في هذا المجال. ودرس الفلسفة على الفيلسوف المسيحي يوحنّا بن حيلان في خُراسان، وعلى ابن الجلّاد ومتّى بن يونس (ت بين عامي ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م-٣٣٠هـ/ ٩٤٢م) في بغداد. وإلى جانب الفلسفة درس الفارابي الرياضيّات والطبّ. وعلى الرّغم من تفوّقه في علم الطبّ، إلّا أنه لم يزاوله قطُّ. وعلى صعيد آخر، برع في علم الموسيقى وزاولها أيضًا. كما قرض الشّعر، وتبادل مع النحوي ابن السّرّاج (ت ٣١٦هـ/ ٩٢٨م) الدُّروس في الفلسفة بالدُّروس في النحو. ومن بين مصنّفاته في حقل فنون الأدب ما يلي: شَرح كتاب **الخَطابة** لأرسطوطاليس، وكتاب **في الخَطابة** وُصف بأنه «كبير، في عشرين مجلدًا»، وكتاب **في صناعة الكتابة**، / وكتاب **في الشّعر والقوافي**، وكتاب **كلام فيما يصلُح أن يُذمّ له المؤدّب**. فضلًا عن مصنّفات أُخر له في فلسفة الأخلاق، [٢٥١] والموسيقى، والعلوم المتعلّقة بشئون الدّولة، والشّئون العسكرية، إلى جانب كتاب سبق أن ذكرناه آنفًا، وهو كتابه المسمّى **إحصاء العلوم وترتيبها**[أ]، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللّاتينية مرّتين[٨١].

وكان ثمّ طالبٌ آخر لـ متّى بن يونس، وهو المنطقي أبو سليمان السّجستاني (ت بعد ٣٩١هـ/ ١٠٠١م). وخَلا المنطق كان للسّجستاني عناية بالأدب وفنونه، ولا سيّما النحو والشّعر. ولمّا أصابه البَرص (الجُذام)، حبَس نفسه في منزله حيث اقتصر على استقبال المهتمّين بالدّراسة معه فحسب. وكانت أفضل صِلاته بما كان يجري في العالم الخارجي من حوله؛ عَلاقته بالأديب أبي حيّان التّوحيدي، وكان صديقَه الصّدوق، وزائرَه المستديمَ الذي أحضَر له معه أخبار البلاط، ولطالما جالَسه. وقد صنّف التّوحيدي كتابه المسمّى **الإمتاع والمؤانسة** خصّيصًا للسّجستاني.

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٤٤٣-٤٤٤. (المترجم)

ولم يصلنا شيء من مصنّفات السّجستاني[أ] بيد أنّ أبا حيّان التّوحيدي سجّل عددًا لا بأس به من أفكاره في مصنّفه المسمّى الإمتاع والمؤانسة، وكذلك فعل في كتابه المسمّى المقابسات. وفي هذا المصنّف الأخير -على سبيل المثال- بذل السّجستاني -في ثنايا جواباته عن أسئلة التّوحيدي- فكره حول العلاقة القائمة بين المنطق والنحو. وفي ثنايا صياغته لأفكاره، تطرّق -وإن بإيجاز- إلى الخطابة والبلاغة. وفي ثنايا هذين المصنّفين، فإنّ كثيرًا من الأسئلة التي تتعلّق بالأدب وفنونه، وبفقه اللّغة كذلك، نوقشت ثمّة[٨٢].

وقد برَع أبو سهل المسيحي (ت بعد ٤٠١هـ/ ١٠١٠م) -الذي كان شيخًا لـ ابن سينا، وفيلسوفًا مسيحيًا- في النحو، وكان له خطٌّ جميلٌ. ووفقًا لرواية للطبيب مهذّب الدّين عبد الرّحمن بن علي (ت ٦٢٨هـ/ ١٢٣٠م)[ب]، كان أبو سهل أكثر الأطبّاء النّصارى -المتقدّمين منهم والمتأخّرين- فصاحة. وقدّر الطّبيب مُهذّب الدّين أنّ أبا سهل فاق حُنَين بن إسحاق، ذلك المترجم ذائع الصّيت الذي اشتُهر بالترجمة من اللسانَين اليوناني والسّرياني إلى العربي. وكان أبو سهل متقنًا للعربية وما تعلّق بها، حتى بزَّ أقرانَه في هذا الحقل[٨٣].

وبرَع الطبيب أبو الفَرج ابن هِندو (ت ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م) في قرض الشّعر خاصة، وذلك إلى الحدّ الذي بالغ معه الثّعالبي -وكان معاصرًا له- في الاستشهاد بمتخَبات من شعره، وكذا فعل الباخَرزي -المتأخّر عن عصره- لاحقًا. وخصّه ياقوت بترجمة امتدّت لبضع صفحات. وعلى الرغم من كون ابن هِندو فيلسوفًا وطبيبًا، كان معروفًا أيضًا بكونه كاتبًا في ديوان الإنشاء، وعالمًا أديبًا، ومعلّمًا ومترسّلًا وشاعرًا. وكان صاحبَ ديوان الإنشاء في عهد عَضُد الدّولة البُوَيهي. وقد جُمعت رسائلُه وشِعرُه. وقد درَس ابن هِندو «العلوم الدّخيلة» على ابن الخمّار[٨٤]. وعلى الرّغم من كونه

(أ) وصَلنا من مصنّفات السّجستاني كتاب صُوان الحِكمة، وقد نشره عبد الرّحمن بدوي في طهران عام ١٩٧٤. وهو كتابٌ في تراجم الحُكماء والفلاسفة. (المترجم)

(ب) وهو الطّبيب المعروف بـ «دَخوار»، وسبق ذكره، انظر ص ٤٧٤. وترجمته في: ابن أبي أُصَيبعة، عيون الأنباء، ٧٢٨ وما يليها. (المترجم)

طبيبًا، ارتدى زي الكُتّاب، وفق روايات بعض من ترجم له: «... يلبس الدُّرّاعة على رسم الكُتّاب»[٨٥].

وكان ابن سينا (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) فيلسوفًا وطبيبًا مشهورًا، وهو صاحب كتاب **القانون في الطبّ**، وكان ذلك الكتاب كتابًا مدرسيًا في جامعات أوروبا، وظلّ كذلك حتى القرن السّابع عشر الميلادي. وصنّف ابن سينا مصنّفات في حقل الأدب وفنونه، منها: **المدخل إلى صناعة الموسيقى**، / وكتاب **المُلَح في النحو**، ورسالة **في العِشق**، وكتاب **البرّ والإثم**، وهو في الأخلاق، ووقع في مجلّدين. وذلك إلى جانب مقالته التي سبق أن تعرّضنا لها آنفًا[أ]، وهي تلك المسمّاة **مقالة في تقاسيم الحكمة والعلوم**[٨٦]. [٢٠٥]

وقيل: إنّ عالم الرياضيّات [الحسن] بن الهيثم -وهو باللّاتينية (*Alhazen*)- (ت ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)، تظاهر بالجنون كي يتركه النّاس وشأنه؛ ليتفرّغ لدراساته. عاش ابن الهَيثم حياة زاهدة في الجامع الأزهر الكبير بالقاهرة، وارتزق من عمله بالنّسخ، وكان ينسخ كتاب **أُقليدس** و**المَجِسطي** لبطليموس مرّة في كلّ عام، وقيل إنّه اعتاد أن يُحصِّل من وراء نسخهما وبيعهما مئة وخمسين دينارًا مصريًا. وله -من بين جُملة مصنّفاته- في حقل الأدب وفنونه **مقالة في أدب الكُتّاب**، **كتابٌ في السّياسة**، في خمس مقالات، و**رسالة في صناعة الشّاعر ممتزِجة من اليوناني والعربي**[٨٧].

وصنّف أبو الفرج عبد الله بن الطيّب (ت ٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م) -وهو طبيبٌ مسيحي عربي وفيلسوفٌ- شروحًا على بعض أعمال أرسطوطاليس، بما في ذلك مصنّف أرسطوطاليس المسمّى **الخَطابة**، والذي أسمى ابن الطيّب شرحَه عليه **تفسير كتاب الخَطابة**[٨٨].

ولُقِّب الطّبيب ابن أبي الصّلت (ت ٥٢٩هـ/ ١١٣٤م) بـ«الأديب الحكيم». وكان طبيبًا مشهورًا من دانية، شَرقي الأندلس، وكان يُعدُّ أديبًا كبيرًا؛ لاهتمامه بالتّنظير في الموسيقى وممارَستها وإلى جانب التّصنيف فيها، كان عازفًا على آلة العُود. وقد

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٤٤٧. (المترجم)

جُمع شعرُه، وذكر ابن أبي أُصيبعة - فأكثر - منتخبات من أشعاره[٨٩]. وصنّف كتابين في تراجم الأدباء في مصر والأندلس. وسُجن في الإسكندرية مدّة؛ لأنه - على ما قيل - أخفق في انتشال سفينة غارقة إلى السّطح[٩٠].

وكان ابن باجة -وهو باللاتينية (Avenpace)- (ت ٥٣٣هـ/ ١١٣٨م)، فيلسوفًا طبيبًا من سرقُسطة، فاق أقرانَه في النحو وسائر فنون الأدب الأخرى. وكان يحفظ القرآن عن ظهر قلب، وعُدّ من بين أفضل العلماء في الطبّ وعلومه، كما تميّز في فنّ الموسيقى، والعَزف على آلة العُود[٩١].

وامتهَن الطبيب اليهودي ابن العَين زَرْبي (ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) التّنجيم وسيلة لكسب رزقِه، وبزّ أقرانَه فيه، حتى خدَم الخلفاء بصناعته. وكان متقنًا للعربية الفصيحة، وله خطٌّ عربي جميل. وذكَر ابن أبي أُصَيبعَة أنه كثيرًا ما وقع على نُسَخ من مصنّفات ابن العَين زَرْبي في الطبّ وبعض العلوم الأخرى نسَخها صاحبُها بـ خطّ يده (*Autograph*)، كما كان شاعرًا مُجيدًا. ومن بين مصنّفاته في فنون الأدب نذكر **رسالة في السّياسة، رسالة في تعذُّر وجود الطّبيب الفاضل ونفاق الجاهل**. ويلوح لنا أنّ بعض الأطبّاء كان مذهبُهم أنه ليس للطبّ كبير عَلاقة بالأدب، وأنّ الطبيب -من
[٢٥٣] ثمّ- إن أراد التفوق في الطبّ، لم يكن يلزمُه التفوّق / في العربية وعلومها. ويبدو أنّ هذا المصنّف الأخير -الذي صنّفه عالمٌ أديبٌ من أهل الذمّة- قد صُنّف ردًّا على هؤلاء[٩٢].

أمّا الشّاعر والطّبيب أبو الحَكم عُبَيد الله بن المظفّر (من أهل النصف الثّاني من القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشرَ الميلادي)، فقد وُلد في اليمن من أبوين أندلسيَّين أصلُهما من المريّة، وكان مدرّسًا في إحدى مدارس بغداد قبل أن يصبح طبيبًا في خدمة السُّلطان السّلجوقي محمود بن مَلِكشاه. وقد جهّز السُّلطان له مستشفًى ميدانيًا، استَلزم نقلُه أربعين بعيرًا. وكان أبو الحكم أحد أولئك الأدباء الذين أظهروا ميلًا شديدًا للمِزاح والتفكُّه، وتميّزت قصائدُه -غالبًا- بحسّ فُكاهي إلى حدّ الخلاعة. وقد جُمعت أشعارُه في ديوانٍ. وعلى الرّغم من أنّه فُقِد، حفِظَت لنا المصادر التي ترجَمت له شذرات كبيرة من شعره. وامتاز ديوانه المسمّى **نهج**

البلاغة لأولي الخلاعة بروح الفكاهة والهزل في مضمونه. ومن بين المنتخبات المحفوظة من شعره، ثمّ رثاءٌ له يرثي به بعض معاصريه من الأحياء!"[٩٣].

وكان الفيلسوف والطّبيب والخطّاط والملحّن أبو المظفّر (بالمظفّر) نصر بن محمود بن المعرّف، تلميذًا لابن العين زربي في الكيمياء، وكان -أي بلمظفّر- مؤلّفًا مكثرًا غزير التّأليف في هذا العلم. كما كان جمّاعة للكتب نهمًا، وكانت لديه مكتبة ضمّت عدة آلاف من المجلّدات، ويُعتقد أنه قرأها جميعًا؛ إذ كانت طُرّة كل كتاب تحتوي على مُلَح ونوادر كتبها بخطّ يده، وجاءت متعلّقة بموضوع الكتاب[٩٤].

وكان ابن المُطران (ت ٥٨٧هـ/ ١١٩١م) معدودًا من كبار الأطبّاء في الشّام في أيّامه، وكان فيلسوفًا ولُغويًا أديبًا درسَ النحو واللّغة وغيرَهما من الموضوعات الأدبيّة على يد الشّيخ الدّمشقي الإمام تاج الدّين أبي اليُمن الكِندي[٩٥]. وبوصفه مسيحيًا، ارتحل إلى بلاد الرّوم لدراسة اللاّهوت، ثمّ غادرها إلى بغداد حيث درَس الطبّ على يد [هبة الله] ابن التّلميذ. وبعد أن برّ أقرانه في الطبّ، عاد إلى دمشق حيث شرَع في العمل طبيبًا هناك، وواصَل دروسَه على الطّبيب المعلّم مهذّب الدّين ابن النقّاش. وأصبح طبيبًا خاصًا لصلاح الدّين وأحد المقرّبين منه، وكان دائمًا إلى جانبه في مستقرّه ومرتحَله. وأحلّه السّلطان مرتبة عظيمة، وبالغَ في إكرامِه، حتى إنّه اعتنق الإسلام في عهد صلاح الدّين، وتزوّج امرأة من سيّدات بلاط السّلطنة.

عَنون ابن المُطران أحد مصنّفاته في الأدب **بُستان الأطبّاء وروضة الألبّاء**. انطبق مصطلح «الألبّاء» (ومفردُها لبيب) عادة على أهل الأدب والظّرف، أي الأدباء. وكان هدف ابن المُطران من تصنيفه لهذا الكتاب جمع كلّ ما قرأه أو نَسَخه من أعمال الأطبّاء الفلاسفة، أو سمِعه من المعلّمين في الأدب والطبّ، من الظّرائف والحكايات والنّوادر والمُلَح. وذكَر ابن أبي أُصَيبِعَة أنّه وجَد هذا الكتاب غير مكتمِل في مجلّدين، / بخطّ شيخِه الطّبيب مهذّب الدّين. وكان الأخير قد قرأ المجلّد الأوّل منه على المؤلّف، الذي وقّع على سماع الكتاب بما يفيد هذا المعنى، أمّا المجلّد الثّاني فيحمل شهادة مهذّب الدّين التي تُفيد بأنه درَس هذا المجلّد وِجادة (أي لم يقرأه على مصنّفِه)، بسبب وفاة الأخير. وثمّة مخطوطة، من هذا الكتاب، فضلًا عن نشرة [٢٥٤]

جزئية لقسم منه موجودة بين أيدي النّاس[٩٦]. وسبق لنا أن ذكرنا أمر مكتبة ابن المُطران الخاصّة آنفًا[أ].

انتسب الكحّال (طبيب العيون) المصري سليمان بن موسى (ت ٥٩٠هـ/ ١١٩٤م)، والمعروف باسم الشّريف الكحّال -وكان أحد الأطباء الذين خدموا صلاح الدّين الأيوبي بصناعتهم- إلى دائرة من الأدباء، ضمّت -فيمن ضمّت- القاضي وصاحب ديوان صلاح الدّين، أعني القاضي الفاضل البيساني، والشّاعر شرف الدّين محمّد بن نصر (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٢٣م)، والمعروف باسم ابن عُنين[٩٧]. وقد وُصفت تلك الصُّحبة بأنها صُحبة مودّة ومزاح ومداعبة، وهو ما يتّضح من خلال شذرات الشّعر التي تبادلوها فيما بينهم[٩٨].

وتُشير حال أبي بكر الزُّهري القُرشي (ت بين عامي ٦١١هـ-٦٢٠هـ/ ١٢١٤-١٢٢٤م) إلى الأهمية الاجتماعية النّسبية للطبّ فيما يتعلّق بحقلي الفقه وفنون الأدب في إشبيليَة، في نهايات القرن الخامس وبداية القرن السّادس الهجريَّين/ الحادي عشَرَ والثّاني عشَرَ الميلاديَّين. وُلد الزُّهري وترعرع في إشبيليَة، حيث أصبح قاضيًا هناك بعد أن أتمّ دراسته في الأدب والفقه. ثمّ درَس الطبّ وأصبح طبيبًا في خدمة أبي علي ابن عبد المأمون الموحّدي (حُكمه: ٥٢٤-٥٥٨هـ/ ١١٣٠-١١٦٣م). وروى ابن أبي أُصَيبِعَة -رواية تتعلّق بسبب إقباله على دراسة الطبّ- عن قاضٍ زميل للقاضي أبي بكر الزُّهري، كان قد سأله عن سبب اهتمامه بالطبّ ودراسته:

«فقال لي: إنّي كُنت كثير اللّعب بالشّطرنج، ولم يكَد يوجَد من يلعَب مثلي به في إشبيليَة إلّا القليل، فكانوا يقولون أبو بكر الزُّهري الشّطرنجي، فكان إذا بلغني ذلك أغتاظ منه ويصعُب علَيّ. فقُلت في نفسي: لا بدّ أن أشتغل عن هذا بشيء غيره من العلم لأنعَت به، ويزول عنّي وصف الشّطرنج، وعَلِمت أنّ الفقهَ وسائر الأدب -ولو اشتغلت به عمري كلّه- لم يخُصّني منه وصفٌ أُنعَت به، فعَدلت إلى أبي مروان عبد الملك بن زُهْر

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٢٤٨. (المترجم)

(ت ٥٥٧هـ/ ١١٦٢م) واشتغلت عليه بصناعة الطب، وكنت أجلس عنده وأكتب لمن جاء مستوصفًا من المرضى الرقاع، واشتهرت بعد ذلك بالطب، وزال عني ما كنت أكره أن أوصف به»

ومن ثمّ فإنّ الطبّ، الذي أضيف إلى القضاء، برهن أنه كان مكوّنًا ضروريًا بوصفه علاجًا للقب «الشطرنجي» الذي لازم صاحبه طويلًا. ويبدو أن سوق الفقهاء والأدباء كانت كاسدة آنذاك، ومن ثمّ عزّز الزُّهري معارفه بالعلوم الطبّية ليتخلّص من لقب كره أن يُلقّبه به الناس.

(٢٥٥) / وثمّ صاحب لقب آخر، هو «العَنتري»، واسمُه محمّد بن المجلّي الطّبيب (ت نحو ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م)، ولقبه هذا إنما يُعزى إلى الشاعر المشهور في الجاهلية: عَنترة العَبْسي. وهو شاعرٌ محاربٌ من القرن السادس الميلادي(أ)، من قبيلة عبس التي كانت مضاربُها في وسط شبه الجزيرة العربية. استوحي لقب عنترة «أبو الفوارس» من السيرة الشاعرية المعروفة باسم **سيرة عنترة بن شدّاد**. وتُجسّد هذه الفروسية الشاعرية العربية مثالَ المروءة عند العربي. ولُقّب طبيبٌ (وهو من أهل القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) بـ«العَنتري» بسبب افتتانه منذ نُعومة أظافره بشاعرية عَنترة، ومواظبته على نسخ القَصَص المتعلّق بتلك الشخصية الشهيرة. وكان نظيره في عصر النّهضة الإيطالية الإنسانيّة لاحقًا هو جيوفاني الفِرجيلي (Giovanni del Virgilio)(ب). كان العَنتري فيلسوفًا وطبيبًا مشهورًا، حَظي بتقدير كبير لإتقانه صناعة الطبّ، وكان كذلك عالمًا أديبًا مبرّزًا، وشاعرًا غزير الشّعر وكاتبًا للحِكَم. وحفِظ لنا ابن أبي أُصيبعة في بضع صفحات شذرات مطوّلة من شعره في ترجمته التي كرّسها له. وفي لائحة مصنّفاته أعمالٌ في الفلسفة والطبّ، إضافة إلى مصنّفات صنّفها في حقول أخرى، من بينها مصنّفٌ في الأدب جاء عنوانُه طويلًا إلى حدٍّ ما، وهو مصنّفه المسمّى **النُّور المجتنى من رَوض النُّدَما وتذكار الفُضَلاء الحُكما ونُزهة الحياة الدُّنيا**. وعلى الرّغم من أنّ هذا الكتاب فُقِد ولم يصلنا،

(أ) هذا التاريخ تقديري بطبيعة الحال. (المترجم)

(ب) نسبة إلى فرجيل (Vergilius)، الشاعر الرّوماني العظيم. (المترجم)

فقد وُصف بأنه كتابٌ في الأدب والأخبار، وهو مصنَّف رتّبه صاحبه وفقًا للمواسم على السَّنة، وهو مليءٌ بالشِّعر والفوائد من أقوال العلماء والأدباء، كما اشتمل على ملحوظات صاحبه الخاصّة، التي شهدت له بالإتقان وسعة الاطّلاع[١٠١].

وكان مهذَّب الدِّين ابن الحاجب (وهو من أهل القرن السَّادس الهجري/ الثَّاني عشر الميلادي) عالمًا في الرياضيَّات وطبيبًا، وكان في أوّل أمره مسئولًا عن صيانة السَّاعات المائية في المسجد الأموي وإصلاحها، قبل أن يعمل طبيبًا في مستشفى نور الدِّين زنكي (٥٤١-٥٦٩هـ/ ١١٤٦-١١٧٤م). ثمّ خدم صلاح الدِّين طبيبًا خاصًّا له، ثمّ بعض الأمراء الأيوبيِّين الآخرين من بعده. وكان بارعًا في الأدب وفنونه، وعالمًا مشهورًا في النحو[١٠٢].

واشتُهرت أسرة ابن زُهر العربية الأندلسية العريقة بخدماتها في حقول: التَّعليم والحُكم، والفقه والأدب وعلم إدارة شئون الدَّولة والطبِّ والفلسفة. وقد قام ف. فُستنفيلد (F. Wustenfeld) بدراسة تاريخ تلك الأُسرة في كتابه عن الأطبَّاء والطبائعيِّين (Naturalists) العرب[١٠٣]. وأول أفراد هذه الأُسرة:

١) أبو بكر محمَّد بن مروان بن زُهر (ت ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م)، وكان فقيهًا مالكيًّا، وروى عنه علماء اللُّغة الأندلسيُّون، وكان يحظى بتقدير كبير بوصفه رجلًا من أهل الورع والتَّقوى.

٢) أبو مروان عبد الملك: وهو نجل الأوَّل، رحل إلى بغداد حيث درس الصَّيدلة هناك لسنوات طويلة، وهو أوَّل طبيب في هذه الأُسرة، بدأ عمَله بمزاولة الطبِّ في بغداد، ثمَّ في القاهرة والقيروان، وأخيرًا في دانيَة، حيث ذاع صيتُه هناك، فحصَّل شهرة عريضَة.

٣) أبو العلاء / ابن زُهر (ت ٥٢٥هـ/ ١١٣١م)، وهو ابن أبي مروان سالف الذِّكر، بدأ تعليمَه على يد والده، ثمَّ درَس على أبي العَيناء المِصري. ودرس الطبَّ واللُّغة في إشبيليَة، وأظهَر اهتمامًا شديدًا بالأدب وفنونه، وأصبح فيلسوفًا طبيبًا متميِّزًا. ومهَّدت له مكانتُه، بوصفه طبيبًا مرموقًا، [٢٥٦]

الطريـق إلـى الوزارة في عصر الموحّدين. وفي أيّامه، كان كتاب ابن سينا المشـهور المسـمّى القانون قد وصَل إلى الأندلس. واتّفق أن أُهديت إليه نسـخة منـه، لكنّـه أبـدى ازدراءه للكتاب، وقيل: إنـه كان يقطَع مـن طُرَره أوراقًـا ليكتُـب فيهـا الوصَفات لمرضـاه. وكان يحفظ شـعر ذي الرُّمّة عن ظهر قلب. وحفِظ لنا ابن أبي أُصَيبِعَة شذرات من شعره.

٤) أبـو مـروان عبد الملك بـن زُهْر (ت ٥٥٧هـ/ ١١٦٢م) -وهـو باللّاتينية (Avenzoar)- وهـو ابـن أبي العَلاء وكان سَـميّ جَدّه (رقم ٢ آنفًا). حصَّل -بوصفـه طبيبًـا- شـهرة عريضـة فـي جميـع أنحـاء الأندلـس والمغرب، واستُخدمت مصنَّفاته مصادر لمحاضَرات معلّمي الطبّ ومدرّسيه. وخدَم في عصرَي المرابطينَ والموحّدينَ بصناعته.

٥) أبـو بكـر الزُّهْـري (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٩م)، وهـو ابـن أبـي مـروان -وهو باللّاتينيـة (Avenzoar)- كان يُشبه جَدّه ومن ثمّ فقـد لُقّب بالحفيد. وكان طبيبًـا وفيلسـوفًا وأديبًا بارعًا. مهّدت شـهرته الطريق له فـي خدمة الدُّولة، حيث ارتقَى -مثلُه في ذلك مثل جَدّه- إلى الوزارة. وقال ابن أبي أُصَيبِعَة: إنه لم يكن هناك -في أيّامه- من هو أكثر علمًا بالعربية منه. كما كان أيضًا لاعب شَطرنج ماهر. ومات حتفَ أنفِه مسمومًا على يد عدوّ له. واستشهد ابن أبي أُصَيبِعَة -فأكثرَ- بمنتخَبات من شعره.

٦) أبو محمّد (وهو من أهل القرن السّابع الهجري/ الثّالث عشَرَ الميلادي)، ابـن أبـي بكـر، وهو آخِر من نعرفهم مـن هذه الأُسـرة، وكان طبيبًا ناجحًا، ومات حتف أنفه في سالّة مسمومًا أيضًا[١٠٤].

ثانيًا: الفقهاء

يكمُـن مِفتـاح فهـم الحركة الأدبية في أنشـطة قُوى أهل الحديث. فقد أدّى فشـل محنة خلق القرآن -العقلانية المشـرَب- التي سبق أن تناولناها في الباب الأوّل من هذا الكتاب، إلى ظهور نقابات الفقه السُّنية في الإسـلام، مع كليّاتها والمؤسّسـات

التي انفردت بها الحركة المدرسيّة. وكانت فنون الأدب، مثل: النحو واللُّغة والشّعر والخَطابة والترسُّل والتّاريخ وفلسفة الأخلاق قد وجِدت بالفعل قبل وقوع المحنة بوقت طويل. وأضحت حركة أهل الحديث -التي عزّزت وضعها آنذاك- في وضع يمكّنها من تحديد اتجاه جديد للدّراسات الأدبية، أكثر تمشّيًا مع حساسيّاتها على الصّعيد الأخلاقي. وتروي المعالم التّاريخية ما جرى من آثار ترتّبت على مِحنَة خَلق القرآن، في النّصف الثّاني من القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي، وأواخِر القرن السّابع الهجري/ الثّالثَ عشَرَ الميلادي. فقد استمرّ الصّراع دائرًا بين القوّتَين، مع غلَبة أهل الحديث على مجريات ذلك الصّراع، ولكن تلك الهَيمنة لم تخلُ من تأثر بالخَصم. ويمكن رؤية تلك المعالم بوضوح عبر القرون: ١) في مؤسّسات الأدب. ٢) في مناصب الأدباء. ٣) في دراسات الأدب.

[٢٥٧] / ١) مؤسسات الأدب

درَست آثار المكتبات المستقلّة التي ضمّت جميع أنواع الكُتب، ومن بينها تلك التي تنتمي إلى «العلوم الدّخيلة»، من الوجود تدريجيًا. ولم يُتلف أهل الحديث تلك الكُتب، بل نقلوها ببساطَة إلى مؤسّسات أخرى خاصّة بهم، حيث تمكّنوا من التّحكُّم في استخدامِها. ثمّ استبدَلوا بالمؤسّسات التي كانت تُؤويها مؤسّساتهم. وقد عُرِفت مؤسّسات أهل العقل السّابقة بمصطلحات: «دار»، «بيت»، «خِزانة»، مضافَة إلى: العلم، الحِكمة، الكُتب. واستُخدمت معًا في جميع التّراكيب التّسعة الممكِنة[١٠٥]. واستُبدل بها مجموعتان من المؤسّسات السُّنية: المجموعة الأولى منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي، أمّا الثّانية فمنذ القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشَرَ الميلادي. والمجموعة الأولى هي مجموعة المكتبات الملحَقة بكليّات الفقه، والتي أضحَت تضمُّ -آنئذ- جميع أنواع الكُتب. وفي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي عفى على آثار آخر مكتبة مستقلّة، حيث باع مؤسّسها كُتبها لصالح مكتبة كليّة الفقه[١٠٦].

وفي القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشَرَ الميلادي، ظهرت مجموعة أخرى من المؤسّسات السُّنية التي استُبدل بها مؤسّسات أهل العقل السّابقة، مثل: دار العلم،

ودار الحكمة «بيت الحكمة»، وسائر مؤسسات «العلوم الدّخيلة» - فاستُبدلت بها مؤسساتٌ مثل: دار القرآن ودار الحديث. كانت الرّسالة واضحة لا لبس فيها. لقد كان فقهُ القرآن والسُّنّة والوقوف على الحكمة المبثوثة فيهما، هما العلم والحكمة في المقام الأوّل. وكان القرآن والسنّة المصدران الأساسيّان للتشريع اللذان يُدرّسان في كُليّات المساجد-المدارس للفقه. وفي حين جعل الشّافعي الكتاب والسُّنة المصدر الأوّل للتّشريع في **الرّسالة**، عدّهما الأدب المصدر الأوّلي الأساسي الذي استُلهم منه الشّعر والنّثر، في محاكاة واعية للفقهاء من أهل الحديث. ويمكن رؤية ذلك بوضوح في مصنّفات أبي بكر الأنباري، وضياء الدّين ابن الأثير[أ].

٢) مناصب الأدباء

اندثر منصب النّديم، وكان شاغِلوه قد جالَسوا الملوك للصُّحبة وللتّرفيه عنهم، وانحدَرت جَلسات النُّدماء في كثير من الأحيان إلى معاقَرة الخمر وسائر مظاهر الخلاعة، وكانت المنادَمة قد اضمحَلّت مع اقتراب القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي من نهايته. حيث كان اسم «ابن النّديم»[ب] -مؤلّف الكتاب السِّيَري- البِبليوغرافي المسمّى **الفِهرست**، في الأدب العربي- تذكيرًا مشوبًا بـ **الحَنين** (*Nostalgie*) لأُبّهة البلاط البغدادي في الماضي. وببزوغ فجر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشرَ الميلادي، دخَلت بغداد وبلاط الخلافة -ضمنًا- حقبة جديدة، افتُتِحت بإعلان الاعتقاد القادري، الذي دعَم الإسلام السُّني التّقليدي، وأدان -فضلًا عن غُلاة الشّيعة- أهل العقل من المعتزلة والأشاعرة.

[٢٥٨] خلال الحقبة التي شهدت فتنة الأشعري (ت نحو عام ٣٢٥هـ/ ٩٣٧م)[ج] / كان

(أ) يقصد اتّباع الأنباري منهج الخلاف بين النُّحاة على طريقة الفقهاء، واتّخاذ ابن الأثير القرآن والحديث أمثلة عُليا لمن أراد التحلّي بالبلاغة. (المترجم)

(ب) يعني مقدسي صفة «النّديم»، أي الجليس الأنيس، وليس ابن النّديم صاحب **الفِهرست** لشخصه، أي أنّ اسم ابن النّديم -في حدّ ذاته- كان يذكّر أهل بغداد بحقبة ازدهرت فيها المنادَمة في بلاط الخلفاء. (المترجم)

(ج) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: (٣٢٤هـ/ ٩٣٦م). (المترجم)

«النديم» لم يزل حاضرًا في أذهان أهل بغداد، وشهدت خلافة المتقي (خلافته ٣٢٩-٣٣٣هـ/ ٩٤٠-٩٤٤م) بداية النهاية لمنصب النديم. وُصف المتقي بأنه كان خليفة تقيًا صوّامًا لم تعرف الخمر قطُّ طريقًا إلى جوفه، ونُقل عنه قوله: «المصحف نديمي، ولا أريد جليسًا غيره». لم يسبق لمثل هذا التصرُّف مثيلٌ في الأوساط الأدبية، ولا سيما في بلاط الخلافة، حتى إنّ تلك المقولة أثارت غضب ندمائه، وكان فيهم المؤرِّخ الأديب الشهير أبو بكر الصُّولي، الذي كتب عنه في تاريخه المسمّى **الأوراق** قائلًا:

> «ما سُمع بخليفة قطُّ قال: أنا لا أريد جليسًا، أنا أجالس المصحف، أفتراه ظنّ أنّ مجالسة المصحف خُصّ بها دون آبائه وأعمامه الخلفاء، وكان وحده دونهم، وأنّ هذا الرّأي غمض عنهم وفطن هو وحده له؟!».

استعفى الصُّولي من خدمة الخليفة، فأعفاه، ثمّ رحل إلى واسط حيث استقبله بَجْكَم التُّركي وعيّنه نديمًا له. وفيما يتعلّق بتلك الحادثة، أشار ابن الجوزي إلى أنّ الصُّولي -فضلًا عن سائر النُّدماء- يعرف حقّ المعرفة أن بضاعته مُزجاة، وليس عنده ما يقدّمه للخليفة، اللهمّ إلّا المدح والتملُّق. لقد كان ابن الجَوزي يقدّر الصُّولي تقديرًا عاليًا، لكنّه هنا سَفّه رأيه(١٠٧).

كانت أجواء بلاط الخلافة في عصر ابن الجَوزي -ذاك الأديب المتفنّن، الذي امتدّت حياته لتغطّي معظَم القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشَرَ الميلادي- قد أوغلت في مسار مختلِف تمامًا عن مظهَره في عصر الصُّولي. فإن نحن عُدنا إلى القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، ألفينا دينَ أكثر الوزراء من الأدباء والكُتّاب وأصحاب الدّواوين من العلماء -الذين احترفوا كتابة النثر وإنشاد الشّعر في تلك الحقبة الذّهبية- رقيقًا. هذا فضلًا عن أنّ عددًا كبيرًا منهم كانوا من المعتزلة من أهل العقل. وبينما هَيمن على هذا القرن علماء المعتزلة من أمثال علي بن عيسى الرُّمّاني (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م) وابن العَميد والصّاحب بن عبّاد، فإنّ الأسماء التي كانت مِلء السّمع والبصر في الحياة في البلاط في بغداد في القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشَرَ الميلادي كان قِوامُها العلماء والأدباء من الحنابلة، من أمثال: الوزيرين ابن هُبَيرة، وابن يونس، وابن الجَوزي الكاتب والواعظ المشهور.

٣) الدراسات

كانت أعمق التحوُّلات التي حدثت في مسيرة الأدب دلالةً إضافة حقل جديد إلى فنون الأدب. وكان هذا الحقل هو فنُّ الوعظ المدرسي، الذي عُرف باسم «علم الوعظ»، والذي تناولناه بالفعل تحت عنوان «فلسفة الأخلاق»، في الفصل السابع من الباب الرّابع[1].

/ ثالثًا: الشروطيون وفن كتابة الشروط [٢٠٩]

كان الشُّروطي ظاهرة أخرى في الإسلام الكلاسيكي ارتبطت وثيقًا بالأدب، إذ استندت وثائق الشُّروط إلى الفقه، وغالبًا ما كانت تُكتب ببلاغة وبأسلوب شديد التّنميق. ولم تتضمّن وثائقُ الشُّروط الوثائق الشّرعية الرّسمية فحسب، بل تضمّنت أيضًا موضوعات أخرى ترجع إلى فنون الأدب، وهكذا ارتبط فنُّ كتابة الشُّروط بحقل الفقه من جهة، وبحقل الأدب وفنونه من جهة أخرى. لقد كانت كتابة الشُّروط بمنزلة الجسر الواصل بين الفقه والأدب الإنساني.

١) المصطلحات

ثمّة مجموعة متنوعة من المصطلحات التي استُعملت في كتابة الشُّروط، والتي أشارت إلى انتشار هذا الفنّ في العالم الإسلامي، سواء في المشرق أو في المغرب، وعلى ضفّتي البحر المتوسّط. واستُعمل عددٌ كبيرٌ من المصطلحات العربية لتعيين الوثائق الشّرعية الرّسمية وفنّ كتابة الشُّروط. واستمِدّت المصطلحات الأساسية من ثلاثة جذور: «ع.ق.د»، «ش.ر.ط»، «و.ث.ق». وعُيِّنت الوثائق الشّرعية الرّسمية بالمصطلحات التّالية (وعادة ما كانت في صيغة الجَمع): «وثائق» (ومفردها وثيقة)، «شروط» (ومفردها شرط)، «عُقود» (ومفرَدها عَقد). وأُطلق على كاتب الشُّروط الذي قام بإعداد تلك الوثائق مصطلحاتٌ عديدة، هي: «الموثّق»، «الوثّاق»، «الوثائقي»، «الشُّروطي»، «صاحب الوثائق»، «العاقِد»، «العاقِد للشُّروط». وكانت

---

(١) انظر ما تقدّم، ص ٣٧٧ - ٤١٠. (المترجم)

المصطلحات المستعملة في فنّ كتابة الشُّروط عديدة أيضًا: «الوثيقة»، «علم الوثائق»، «فنّ الوثائق»، «علم الشُّروط والسّجلات»، «الشُّروط والوثائق»، «عقد الوثائق»، «التّوثيق»، «عقد الشُّروط»، «عقد الشُّروط وعللها». وحدّدت بعض هذه المصطلحات نشاط الشُّروطي أو منصبه أو وظيفته، إلى جانب مصطلحات أخرى مثل: «خطّاط الوثائق»، و«خدمة الوثائق». وكما سنرى فيما بعد -في القسم الخاصّ بالكُتّاب- أن مصطلح «كاتب» وُجد في عقد صقلّي من القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشر الميلادي، وتُرجم هناك بـ «الشُّروطي».

٢) كتابة الشروط في المشرق الإسلامي

يعود أصل فنّ كتابة الشُّروط في الإسلام إلى بغداد. ويبدو أنه بدأ في القرن الثّاني الهجري/ الثامن الميلادي بأبي حنيفة وتلامذته: أبو يوسف، ومحمّد بن الحسن الشّيباني، وكذلك بعض من عاصرهم. وبوسعنا العثور على منتخبات من وثائق الشّيباني في مصنّفه المسمّى **المَبسوط**، وكذلك كتابه المسمّى **كتاب الأصل**[١٠٨]. وكان أول مصنَّف وُضع في هذا الموضوع -وفقًا لرواية حاجّي خليفة (ت ١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م)[١٠٩]- هو مصنَّف هلال بن يحيى البصري، المشهور باسم هلال الرّاعي (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)[١١٠]. ونجد النماذجَ المبكّرة التي وصَلتنا من الوثائق في مصنّف الطّحاوي (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م) المسمّى **الجامع الكبير في الشُّروط**، وكتاب **الشُّروط الصّغير**[١١١]. وقدّم حاجّي خليفة لائحة بالمصنَّفات التي وُضعَت في الوثائق الشّرعية الرّسمية التي أشارَت إلى الفقهاء الحنفية بوصفهم أوّل من وضعها. كما / وصَف حاجّي خليفة أيضًا فنَّ كتابة الشُّروط -على نحو صحيح- بأنه ينتسِب جزئيًا إلى **التّأليف في الأدب**، وجزئيًا إلى **الفقه والأعراف الشرعية**. [٢٦٠] واستهلّ مقالته في الشُّروط بالتّعريف التّالي، الذي وضّح -من خلاله- أنّ فنّ كتابة الشُّروط انتسب جزئيًا إلى علوم الفقه، وجزئيًا إلى فنون الأدب:

> «علم الشُّروط والسّجلات، وهو: علمٌ باحِثٌ عن كيفية ثبت الأحكام الثّابتة، عند القاضي في الكُتب والسّجلّات، على وجه يصحُّ الاحتجاج به، عند انقضاء شهود الحال. وموضوعُه: تلك الأحكام من حيث الكتابة.

وبعض مبادئه مأخوذٌ من الفقه، وبعضُها من علم الإنشاء. وبعضُها من الرُّسوم والعادات والأمور الاستحسانية. وهو من فروع الفقه، من حيث كون ترتيب معانيه موافقًا لقوانين الشَّرع. وقد يُجعل من فروع الأدب، باعتبار تحسين الألفاظ»(١١٢).

٣) كتابة الشروط في المغرب الإسلامي

استمرَّ فنُّ كتابة الشُّروط -الذي نشأ في المشرق الإسلامي وتطوَّر تطورًا كبيرًا ثمَّة- بالحيوية نفسها في المغرب الإسلامي؛ فقد أشارت كُتب التَّراجم التي ألَّفها المغاربة المسلمون إلى الشُّروطيين على نحو متواتر، ومنها على سبيل المثال، **التَّوصول** لابن الفَرَضي (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)(١١٣)، وذيله المسمَّى **الصِّلة** لابن بَشكُوال (ت ٥٧٨هـ/ ١١٨٣م)(١١٤)، والذَّيل عليهما، المسمَّى **الذَّيل** للمَرَّاكُشي (ت ٧٠٣هـ/ ١٣٠٤م)(١١٥). وذُكر عددٌ كبيرٌ من الكُتب في فنِّ كتابة الشُّروط في هذه المصنَّفات المذكورة آنفًا، ناهيكَ عن متون الوثائق المعدَّة للاستخدام بوصفها نماذجَ للمحاكاة في بعض هذه المصنَّفات. وتُعنَى الصفحات التَّالية بذكر نُبذة عن هذه المتون وعلاقتها بفنون الأدب، وكُتَّاب الشُّروط أنفسِهم بوصفهم أدباء.

٤) دواوين الوثائق الموضوعة للمحاكاة

تُعدُّ الرواية التي رواها ابن مفرِّج عن وثائق أستاذِه النَّموذجية، ومصنَّفه الذي أملاه عليه، ومحتوياته، مثالًا واضحًا على العَلاقة بين فنِّ كتابة الشُّروط والأدب، من خلال فنِّ الأمالي (وهو فنُّ الديكتامين (*dictamen*) في السِّياق الأوروبي) بمعناه الاشتِقاقي، والبلاغة في فنِّ كتابة الشُّروط. روى ابن مفرِّج أنه درَس على يد العالم القُرطبي أبي عمر أحمد بن سعيد الهَمْداني، المعروف باسم ابن الهِندي (ت ٣٩٩هـ/ ١٠٠٩م)، وأنَّه كتَب محتويات تلك النَّماذج الوثائقية من إملاء المصنِّف في أثناء تأليف الكتاب. وفي غُضون روايته للكيفية التي قام بها أستاذُه بتأليف تلك النَّماذج تدريجيًّا خلال مراحل متعاقِبة، أعطانا لمحة عن محتويات تلك الوثائق النَّموذجية من الموادِّ الأدبية. قال ابن مفرِّج عن أستاذه:

«قرأت على أبي عمر ديوانه في الوثائق ثلاث مرات، وأخذته عنه على نحو تأليفه له، فإنه ألّف أولًا ديوانًا مختصرًا من ستة أجزاء فقرأتها عليه. ثم ضاعفه وزاد فيه شروطًا وفصولًا ونسبها، فقرأت ذلك عليه أيضًا. ثم ألفه ثالثة واحتفل فيه وشحنه بالخبر والحكم والأمثال والنوادر / والشعر والفوائد [٢٦١] والحجج، فأتى الديوان كبيرًا واخترع في علم الوثائق فنونًا وألفاظًا وفصولًا وأصولًا وعقدًا عجيبة، فكتبت ذلك كله وقرأته عليه ... وكان إذا حدث بيّن وأصاب القول فيه، وشرحه بأدب صحيح، ولسان فصيح»[١١٦].

كان مصنّفو دواوين الوثائق المرموقين رجالًا متفنّنين، وغالبًا ما تحلّوا بحلية البلاغة الرّفيعة. فقد وُصف الشّاعر المكثر أحمد بن أفلح الأموي القرطبي (من أهل القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي)، بأنّه أديبٌ بارعُ كَتْب الشّروط[١١٧]. وكان أحمد ابن عبد القادر الأموي (ت بعد ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م) -وهو من أهل إشبيلية- نحويًا، ولُغويًا، وشاعرًا، وعالمًا في القرآن وعلومه، صنّف كتابًا في كتابة الوثائق، بما في ذلك «العِلَل» التي تحكمُها، ووقع كتابه في خمسة عشر جزءًا، وأسماه المحتوي[١١٨]. وعُدَّ عبد الله بن سعيد الأموي (ت ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م) -وكان أحد أكابر فقهاء قُرطبة، كما كان قاضيًا، ووزيرًا وعالمًا في القرآن وعلومه- أعلمَ أهل زمانه في فنّ كتابة الشّروط والوثائق الشّرعية[١١٩]. كما كان عبد الرّحمن بن عمر (ت ٤٦٨هـ/ ١٠٧٦م)[أ] -وهو من أهل سَرَقُسطة- شُروطيًا بليغًا[١٢٠]. ووُصف خلف بن سليمان -وهو من أهل أوريولَة- بأنّه فقيهٌ أديبٌ شاعرٌ وقاضٍ تولّى القضاء في شاطِبة ودامية[ب]، وهو صاحب كتاب الشّروط[١٢١]. واستُهلّ محمّد بن عبد الله الأنصاري (ت ٦٤٠هـ/ ١٢٣٤م)، وهو من أهل بلَنسية، وكان فقيهًا أديبًا، قضى حياته كاتبًا للشّروط، ثمّ أصبح خطيبًا مشهورًا، وصنّف كتابين في الخَطابة[١٢٢]. وكان محمّد بن الحسَن الثّقفي (ت ٦٦٣هـ/ ١٢٦٥م) -وهو أديبٌ من أهل جَيّان وغَرناطة- قاضيًا وخطيبًا، وكان أيضًا شروطيًا في مالَقة[١٢٣].

(أ) هو أبو المُطرِّف عبد الرّحمن بن عمر بن محمّد بن فورتش. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي (Damia) (؟!)، وأظنّه يريد «دانية» (Dénia). مدينة أندلسية تقع قرب بلَنسية (Valencia).

أخذت الأمثلة المضروبة آنفًا عشوائيًا، ومن مجلّد واحد من كُتب التراجم. ومن ثمّ يُظهر ذلك أنّ صناعة التّوثيق وكتابة الشُّروط كانت مجالًا مربحًا، وأنّ هناك عددًا كبيرًا من المصنّفات التي وُضعت في هذا المجال، وقد وضعت خصّيصًا لأولئك الذين أرادوا التخصّص في كتابة الشُّروط، من خلال التعلُّم الذّاتي.

وقيل: إنّ يحيى بن عمرو الجُذامي (ت ٥٢١هـ/ ١١٢٧م) -وهو من أهل قُرطبة، وكان فقيهًا وخبيرًا بكتابة الشُّروط، وصنّف كتابًا مختصرًا في الوثائق الشّرعية- قد جنى ثروة من عمله في كتابة الوثائق(١٢٤). وهجر محمّد بن أيوب الغافقي (ت ٦٠٨هـ/ ١٢١١م) -وهو من أهل بلنسية، وأصله من سرقسطة- مسقط رأسه صُحبة والده وجدّه لمّا استولى الإسبان المسيحيّون على المدينة، وأقاموا جميعًا في بلَنسية في عام (٥١٢هـ/ ١١١٨م). وكان من كبار العلماء في القرآن وعلومه، وكان عالمًا في النحو واللُّغة والشّعر، سواء الجاهلي أو الإسلامي، فضلًا عن التّاريخ وعلم الأنساب وفنون الأدب والغريب في العربية. وكان قِبلة النّاس الذين قصدوه ليكتُب لهم الوثائق الشّرعية، ولا سيّما الشُّروط التّفصيلية التي برع فيها خاصّة، وكان يتقاضى أجورًا باهظة عليها، دفعها له النّاس وإن كان ذلك على مضض، وجُمعت وثائقه -التي بلغت الغاية في الجودة- من إملائه في ديوان لاستخدامها نماذج للمحاكاة(١٢٥).

[٢٦٢] / كان هناك عددٌ كبيرٌ من هذه الدّواوين من الوثائق النّموذجية في الأندلس، والتي استُخدمت دليلًا هاديًا لكُتّاب الشُّروط الأقلّ موهبة، ونماذجَ ينبغي على المتعلّمين ذاتيًا دراستُها. ومن هذه الشّاكلة -على سبيل المثال- **ديوان عبد الله بن سيّد العَبدري**، والمعروف باسم ابن سَرحان (من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) من مرسيّة، والذي أسمى ديوانَه المفيد، وله أيضًا شرحٌ عليه. كان عملُه بمنزلة كتابٍ أمّ في هذه المهنة، مثلُه في ذلك مثل عدد كبير من كُتّاب الشُّروط الآخرين(١٢٦).

وتغصّ كُتب التّراجم بذكر عدد كبير من هذه الدّواوين الجامعة للوثائق النّموذجية(١٢٧). وقيل: إنّ محمّد بن عتّاب الجُذامي الشُّروطي (ت ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩م)،

قد كتب وثائق الشُّروط طيلة حياته دون أن يتقاضى جُعلاً من أي شخص قصده في كتابة وثيقة، كما قيل: إنه لم يبدأ في مزاولة حرفة كتابة الشُّروط حتى درس أكثر من أربعين مصنَّفًا في هذا الحقل، وكان أديبًا متفننًا، درس الفقه والتاريخ والأمثال والشِّعر(...).

٥) كُتَّاب الشروط في الديوان، والشروطيون الذين عملوا لحسابهم الخاص

عمل الشُّروطيُّون لحسابهم الخاص، أو عملوا لحساب الدَّولة، واحتلَّ أولئك الأخيرون منصب «خطَّاط الوثائق السُّلطانية»، أو عملوا كُتَّابًا للقضاة، ودوَّنوا الوثائق الشَّرعية الرسمية بناء على أوامرهم(...).

رابعًا: الخطاطون والنَّساخون والوراقون

١) المصطلحات

أشار مصطلح «كتابة»، من النَّاحية الفنِّية، إلى فنِّ الكتابة. بيد أنه أشار أيضًا إلى حرفة النَّاسخ وإلى الخطَّاط. وبالمِثل، أشار مصطلح «كُتَّاب» (ومفرَدها كاتب)، من الوجهة الفنية إلى الكُتَّاب على اختلاف مراتبهم، وإلى النُّسَّاخ والخطَّاطين. واستُعملت مصطلحاتٌ أخرُ عَيَّنت صاحب الخطِّ الجميل كالخطَّاط. أمَّا بالنِّسبة للعاملين بنَسخ الكتب، فقد أُشير إليهم بمصطلح «النَّاسخ»، و«النُّسَّاخ»؛ لكنَّنا سنقتصر هنا على تلك المصطلحات التي عنَت الكاتب فحسب. واستُعمل الفعل «استكتَبَ»، ليعني توظيف شخص ما كاتبًا، كما كان يعني أيضًا استخدام شخص ما ناسخًا. وأشار مصطلح «وراقة» فنيًّا إلى حِرفة النَّسخ، أو إلى حرفة بيع أدوات الكتابة ووسائلها، أو بيع الكُتب. كما أشار اصطلاح «الورَّاق» إلى: النَّاسخ أو بائع الكُتب أو بائع أدوات الكتابة ووسائلها. ومن ثمَّ، بوُسعنا رؤية العَلاقة الوثيقة التي ربطَت بين النَّاسخ والخطَّاط وبائع الكُتب وبائع أدوات الكتابة في المصطلحات الفنِّية التي استُعملت في الإشارة إليهم وتعيينهم. وقد انتسبت هذه المصطلحات إلى صَنعة الأدب.

٢) الخط[١٣٠]

كان الخطُّ جزءًا لا يتجزأ من فنون الأدب، حيث خدَم النّزعة الجماليّة للحسّ الأدبي. وذكَر ابن النّديم في مصنَّفه المسمّى **الفهرست**، في الباب المعنون: «كلامٌ في قُبح الخطّ» (ص ١٦) ثلاثة أقوال تعلَّقت بالخطّ:

«رَداءة الخطّ / إحدى الزّمانَتين»، «رَداءة الخطّ زَمانة الأدب»، «الخطُّ الرّديء جَدب الأدب». [٢٦٣]

وبعبارة أخرى: إنَّ خطَّ الأديب يجب أن يكون جميلًا. والمرء بحاجة إلى أن يضع في اعتباره أنَّ العربية كانت -ولم تزَل كذلك- لُغة الشّعائر في الإسلام، إلى جانب كونها اللُّغة الوحيدة للتّعبير المكتوب. ومن السّهل تصوُّر الموقف على الصّعيد النّفسي للنّاسخ المسلم الورع الذي يتَصدّى لمهمّة نسخ المصحَف. وعلى هذا فقد لقِي الخطُّ العربي اهتمامًا بالغًا من النُّسّاخ والخطّاطين منذ عصر صدر الإسلام.

٣) تعليم الخط

درَس كبار الخطّاطين، من أمثال: ابن مُقلَة (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م)، وابن البوّاب (ت ٤٢٣هـ/ ١٠٣٢م، أو ٤١٣هـ)، وياقوت المَوصلي (ت ٦١٨هـ/ ١٢٢١م)، وياقوت المستَعصِمي (ت ٦٨٩هـ/ ١٢٩٩م) -وكلاهما كانا من الخطّاطين المتأخّرين، فضلًا عن آخرين أحرزوا شهرة أقلّ- فنَّ الخطّ. وذكَر ابن خَلّكان أنَّ ابن البوّاب درَس الخطَّ على محمَّد بن أسَد الخطيب «الخطّاط» (ت ٤١٠هـ/ ١٠١٩م)[١٣١]. وذكَر ابن العِماد أنَّ ابن البوّاب درَس اللُّغة على ابن جِنّي[١٣٢]. أمّا الجَوهري[١٣٣]، اللُّغوي المشهور، فقد درَّس الخطَّ وكتابة المصاحف في نيسابور[١٣٤].

لقد رأينا بالفعل أن فعل الكتابة «كتَب»، استُعمل فنّيًا، مع حرف الجرّ «عن» ليعني «الكتابة من إملاء شخص ما» أو «كتابة الرَّسائل أو الخُطَب باسم شخص ما». واستُعمل الفعل «كتَب» أيضًا مع حرف الجرّ «على»، للدّلالة على «دراسة الخطّ

العربي على يد شخص ما»(١٣٥). وربما كانت أدوات الخطّاط المحترف ولوازمه باهظة الثمن؛ إذ بيعَت أدوات خِطاطة الخطّاط الشهير عمر بن الحسين (ت ٥٥٢هـ/ ١١٥٧م)، فبلَغ ثمنُها تسعمئة دينار(١٣٦).

٤) فن الخط العربي والنصوص الأدبية العربية

بلَغ الخطُّ العربي ذُروة تطوُّره في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، على يد ابن مُقلَة (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م)(١٣٧)، الذي ابتكَر الخطَّ الذي أُطلق عليه اسم «المنسوب»، ثمَّ على يد ابن البوَّاب (ت ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م)، الذي يُعزى إليه التميز في ضبطِه وإتقانه(١٣٨).

وكان النحوي أبو إسحاق الطَّبري -وكان صاحب =أي زميل دراسات عُليا باصطلاحاتنا المعاصرة= أبي عمر الزَّاهد[أ] صاحب ثعلب- خطَّاطًا بحَث الأدباء عمَّا كتَبه بخطِّ يده لاقتنائه(١٣٩). وكان أبو الحسَن البَرنيقي (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٤-٩٩٥م)[ب] لُغويًا وخطَّاطًا بارزًا، وكان له خطٌّ رائعٌ لم يزَل الناس يبحثون عنه ويطلبونه في أيَّام القِفطي، أي بعد ثلاثة قرون من وفاته. وروى القِفطي أنَّه رأى نسخة من الجَمهرة لابن دُرَيد، اللُّغوي المشهور، كُتبت بخطِّ يد أبي الحسَن البَرنيقي، وكانت تلك النُّسخة في تركة جمال الدِّين البَجَلي[ج]، الذي كان يشغَل منصب مدرِّس الفقه الحنفي في المدرسة المُعزِّية بالقاهرة، وبيعَت في مزاد بمبلغ ٢٤ دينارًا مصريًا. / [٢٦٤] ونظرًا لكون المشتري متوليًا للدَّواوين في القاهرة[د]، فلم يجرؤ أحدٌ ممن حضَر ذلك المزاد على المزايدة عليه. وعقَّب القِفطي بقوله: إن ذلك بخَس تلك النُّسخة ثمنَها(١٤٠).

(أ) المعروف بـ «غُلام ثعلب». عنه، انظر ما تقدَّم، ص ٢٤٠. (المترجم)

(ب) نسبةً إلى برنيق، وهي مدينة على ساحل البحر المتوسط، وكانت تقع بين الإسكندرية وبرقة. (المترجم)

(ج) المعروف بابن الفضل الكَرخي. (المترجم)

(د) كان اسمه مُبارك ابن مُنقذ التَّبريزي. (المترجم)

وكان ابن عطية الأندلسي (ت نحو ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م) يُعرف بأنه أوحد الخطّاطين في عصره، وكانت المنافسة قائمة على أشدّها بين النّاس في جمع ما كتب بخطّه واقتنائه في زمن البلنسي ابن الأبّار (ت ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م)[١٤١]. وذكر المُرّاكشي المغربي (ت ٧٠٣هـ/ ١٣٠٤م) أن بعض الخطّاطين حاولوا تقليد أسلوبه في الكتابة، إلّا أنّهم أخفقوا في ذلك[١٤٢].

وكان ثمّة خطّاط بارزٌ آخر هو العَتّابي النحوي (ت ٥٥٦هـ/ ١١٦١م)[أ]، الذي درَس على الجَواليقي، اللُّغوي المشهور والمدرِّس بالنّظامية، وابن الشّجري. وتنافس العلماء والمشغوفون بجمع الكُتب النادرة على اقتناء الأعمال المكتوبة بخطّه، وذلك بسبب دقّته في النّقل من الأصول، وكذلك لجمال خطّه[١٤٣]. وكان العَتّابي هدفًا لسُخرية النحوي الحنبلي المشهور ابن الخشّاب، الذي لم يكن يعُدُّه في النحويّين نحويًا. فلمّا رأى زميلَه ابن القصّار -وكان ذلك الأخير قد عاد لتوّه من رحلة إلى مصر- سألَه ابن الخشّاب عن «العجائب» التي رآها في رحلاته، فروى له ابن القَصّار شيئًا منها، ثمّ ذكَر له أنه رأى حِمارًا عتّابيًا[ب] في القاهرة. فردّ عليه ابن الخشّاب قائلًا: «ما ذا عَجَبٌ؛ فإنّ عندنا ببغداد عَتّابي حِمارٌ!»[١٤٤].

ولُقِّب الخطاط المشهور أبو علي الجُوَيني (ت ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م) بـ«فخر الكُتّاب»، وتهافت النّاس على جمع ما كتَبه بخطّ يده في زمن الأديب ابن خلّكان. وقال عنه الأخير: «وليس بمصر الآن من يكتُب مثلَه». وكان الجُوَيني أيضًا شاعرًا، ونديمًا لنور الدّين زَنكي ووالده من قَبله[ج] في دمشق[١٤٥]، وكان النحوي الأديب أبو محمّد التّميمي (وهو من أهل القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشرَ الميلادي) تلميذًا للجَواليقي وابن الشّجري، النحويّين، كما كان من الخطّاطين البارزين، وتخصّصَ في تذهيب المصاحف[١٤٦].

(أ) نسبةً إلى محلّة العَتّابيّين بالجانب الغربي من بغداد. (المترجم)

(ب) الحمار العَتّابي هو الحِمار الوحشي، أو الحمار المخطَّط كما يدعوه بعض الناس. وأُطلق عليه العَتّابي لشدّة شبه الثّوب العَتّابي به. (المترجم)

(ج) الإيماءة إلى عماد الدّين زَنكي، مؤسِّس الدولة الأتابكية أو سُلالة بني زنكي. والحقُّ إنّ عماد الدّين زَنكي لم يفتح دمشق، بل فتحها ابنه نور الدّين محمود. (المترجم)

وذكر ابن النديم اللُّغويّ أحمد بن سليمان المعبدي (ت ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م) -وهو ممن عاصروا ابن مُقلة- ووصفه بأنّه خطاطٌ قدّر الناس خطَّه إلى حدٍّ كبير، ليس بسبب جماله، بل للنصّ الذي صحّ عند أهل العلم، والذي اشتدّ العلماء والأدباء في طلبه[١٤٧]. وكانت هذه الحال أيضًا هي حال الخطّاط الأديب يوسف النّجيرمي (ت ٤٢٣هـ/ ١٠٣١م)[أ]، الذي ذكر القفطي عن خطّه أنه لم يكن بذلك الجمال، إلّا أنه بلغ الغاية في الصحّة. وقد تنافس أهل مصر على جمع المصنّفات التي نسخها واقتنائها. وروى القفطي أيضًا أنه رأى -ذات يوم- نسخة من ديوان جرير بخطّه بيعت مقابل عشرة دنانير، ورأى نسخة أخرى من كتاب طبقات الشُّعراء لابن سلّام بيعت بالثّمن نفسه تقريبًا. واستطرد القفطي قائلًا:

«وكنتُ أحضر حِلَق الكُتب عند بيعها، فإذا قال المنادي: كتاب كذا بخطّ النّجيرمي رُفِعت نحوه الأعناق. وأكثر ما تُروى الكُتب القديمة في اللُّغة والأشعار العربية المعروفة وأيّام العرب، في مصر، من طريقه»[١٤٨].

[٢٦٥] / وكانت فاطمة، الملقّبة بـ «بنت الأقرع الكاتبة»، والتي عُرِف والدُها باسم «علي الأديبي»، خطّاطة متقِنة وأديبة، وكانت رسائلُها مقدَّرة تقديرًا عاليًا. وقد انتُدِبت لكتابة رسالة الهُدنة مع الرُّوم في ديوان الخلافة. كما أُرسلت سفيرة إلى عميد المُلك الكُندَري، وزير السُّلطان السّلجوقي الأول طُغرُلبك. وكافأها الوزير بمبلغ ألف دينار نظير رسالة كتبتها عنه[١٤٩]. وكانت تكتب على طريقة ابن البوّاب. ودرَس عليها الخطَّ خطّاطون آخرون. وتأثّر ياقوت [الحَمَوي] بها تأثُّرًا شديدًا بوصفها أديبة ومترسّلة؛ حتى أنّه كرّس لها ترجمة طويلة نقل فيها إحدى رسائلها. وفي هذه الرّسالة، ألمحَت فاطمة إلى الخطّاطات الأُخريات من النّساء بقولها: «أهل هذه الصّناعة من الذُّكور دونَ الإناث»[١٥٠].

٥) النسّاخ الذين عملوا لحسابهم الخاص

كان لدى الأدباء الأثرياء نُسّاخٌ خاصّتهم. فهو ذا اللُّغوي الأحول

(أ) نَجيرَم: قرية على ساحل الخليج، في طريق فارس من البصرة. (المترجم)

(كان حيًا عام ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) كان نسّاخًا لـ حُنين بن إسحاق في حقل العلوم الدَّخيلة[١٥١]. وكان إبراهيم بن عدي -وهو شقيق يحيى بن عدي المنطقي- أقرب تلاميذ الفيلسوف الفارابي إلى نفس أستاذه، وكان ينسخ له مصنّفاته[١٥٢]. وعُرف ابن أخي الشّافعي (ت نحو ٣٥٠هـ/ ٩٦١م) باسم ورّاق الجهشياري[١٥٣]. وكان عند أبي حاتم السِّجستاني نسّاخٌ يُدعى ذا الرُّمّة، أي كان سَميًّا للشّاعر المشهور في العصر الأموي[١٥٤]. وكان لدى الطَّبيب الأديب ابن المُطران ثلاثة نُسّاخ يعملون بدوام كامل، وكان أحدُهم خطّاطًا محترفًا، وكانوا جميعهم يحصلون على راتب، فضلًا عن بعض المزايا البسيطة الإضافية[١٥٥]. وكان محمّد بن إبراهيم القُرشي، النحوي والخطيب الأندلسي (من أهل القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي)، تلميذًا لـ أبي علي القالي الشّهير (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م)، وناسخًا لمصنّفاته[١٥٦]. وكذلك كان اللغوي إسحاق بن الجُنَيد البزّاز (من أهل القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي) تلميذًا للُّغوي ابن دُرَيد وناسخًا لمصنّفاته حتى لقّبه النّاس بـ «ورّاق ابن دُرَيد»[١٥٧]. وكان للفيلسوف العربي الكِندي (ت بعد ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)[١٥٨] أربعة نُسّاخ، قيل إنَّ أسماءهم كانت على الوزن نفسه، وهم: حَسنَويه ونفطَويه وسَلمَويه ورابعٌ لم يُسمَّ لنا[١٥٩].

فضلًا عن ذلك، نسَخ الأدباء وغيرهم من المفكّرين من مختلِف حقول المعرفة، بأنفسِهم، وفعلوا ذلك حتى عندما كان لديهم نُسّاخٌ يعمَلون لصالحهم[١٦٠]. فقد نسَخ العالم الحنبلي المتفنّن ابن الجَوزي قدرًا وافرًا من كتبه بنفسِه، وهناك عددٌ منها ما يزال محفوظًا في مكتبات العالم شرقًا وغربًا، ومنها: المكتبة الظّاهرية بدمشق، ومكتبة تشستر بيتي في دَبلن. ولمّا قام المفكّرون بنَسخ كُتبهم بأنفسِهم، حتى عندما كان لديهم النُّسّاخ الذين ينسَخون لهم، أو كانوا قادرين على استئجار ناسخ لنسخِها، / فقد نسَخوا من أجل معرفة أفضل بمحتويات الكتاب المنسوخ، وكذلك للتأكُّد من [٢٦٦] نسخ محتواه على نحو صحيح.

أُنجزَ الجانب الأكبر من نسخ الكُتب على أيدي النُّسّاخ الذين عمِلوا لحسابهم الخاص، ومن ثمّ كان عَملُهم هو مصدر رزقهم الوحيد؛ وذاك إمّا لأنهم افتقَروا إلى

وسيلة أخرى للارتزاق، أو لأنهم اختاروا القيام بذلك حفظًا لكرامتهم وصيانة لأخلاقهم عن العمل لحساب أصحاب المناصب في الدولة، الذين اعتقد أولئك النُّسَّاخ أنّ مصادر أموالهم ليست بعيدة عن مواطن الشبهات. وكان يُشار إلى هؤلاء المفكرين على أنهم «زاهدون»، ولم يكن جميعهم كذلك بالمعنى المعتاد للكلمة، بل يجب أن تُحمل هذه الكلمة على الانسحاب من الكفاح اليومي المحموم لإحراز النجاح في عالم بُني على منافسة سرمدية في سبيل الوصول إلى الرِّياسة.

وتغصُّ كتب التراجم بعدد كبير من أصحاب هذه الحالات، ومن بينها حالة الأديب الحنبلي صدقة بن الحسين (ت ٥٧٣هـ/ ١١٧٧م)، الفقيه والمتكلّم والشاعر والمؤرِّخ، الذي أكسبه اعتياده النَّسخ لقب «النَّسَّاخ»[(أ)١٦١]. والغزالي الشهير، الذي غادر بغداد -حيث كان يرأس كليّة النِّظامية مدرِّسًا للفقه الشَّافعي- وذهب إلى دمشق، وارتزق لفترة من النَّسخ بالأجرة. وكذلك ذكر ابن عقيل عن نفسه أنه عانى الفاقة والعوزَ لفترة من الزّمن، عمل فيها ناسخًا بالأجرة[١٦٢]. وثمّ كثيرون ممن قيل إنّهم قضوا حياتَهم في كسب أرزاقهم «من كدِّهم»، وهذا يعني أولئك النُّسَّاخ الذين نسخوا لغيرهم مقابلَ الأجرة، بروح من الورع والزُّهد، وفرارًا من نفوذ أصحاب الجاه، وشُبهة قبول أموال من مصدر اعتقدوا أنه لا يخلو من المآخذ الشرعية.

٦) الورَّاقون

قبل ظهور الطِّباعة، التي أُدخِلت إلى العالَم العربي في أثناء حملة نابليون على مصر، أُنتِجت الكُتب من خلال عمل النَّساخين والورَّاقين. وانهمك بعض النُّسَّاخ في أعمالهم إلى الحدّ الذي أهمَلوا معه تصنيف الكُتب. وكان في بغداد سوقٌ للورَّاقين، قيلَ: إنه استوعَب أكثر من مئة دُكَّان لباعة الكُتب والورَّاقين[١٦٣]. وتحدَّث ابن النَّديم -صاحب الفِهرست- إلى المنطقي يحيى بن عدي (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٣م، أو ٣٦٤هـ/ ٩٧٤م) في أحد الأيام في سوق الورَّاقين، وقد تعجَّب ابن النَّديم من إفراطِه في النَّسخ حتى قال له يحيى:

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصَّواب: «النَّاسخ». (المترجم)

«من أي شيء تعجَب في هذا الوقت؟ من صَبري! قد نسخت بخطي نُسختين من التفسير للطَّبري وحملتُهما إلى ملوك الأطراف، وقد كتبت من كتب المتكلمين ما لا يُحصى، ولعهدي بنفسي وأنا أكتُب في اليوم والليلة مئة ورَقة»[١٦٤].

كان باعة الكُتب أنفسُهم من النُّسّاخ، ووظَّفوا آخرين بدوام كامل أو مؤقت، وكان لدى بائع الكُتب الناجح طاقمٌ من النُّسّاخ بالأجرة. في حين استأجر بعضُهم الآخر من أصحاب الأعمال اليسيرة، النُّسّاخ وفقًا لعدد النُّسخ المطلوبة. وكانت بعض دكاكين الورّاقين عملًا أسريًا، وتألَّفت إحدى تلك الدَّكاكين من صاحبها وزوجته وابنته[١٦٥].

[٢٦٧] / وتمكَّن المحدِّث أبو الحسَن ابن الفُرات (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م) من إنشاء مكتبة من النُّسخ التي قام هو نفسه بنسخِها بخطّ يده، وكانت أكبر من أيّة مكتبة أخرى جُمعت في عصره. وقيل: إنَّ الخطيب البغدادي[أ] كان لديه ألف جزء حديثي برواية علي بن المصري وحده؛ وإنَّه نسَخ مئة مصنَّف في تفسير القرآن، ونحو ذلك من كُتب التّاريخ، ولكنه لم يرو إلّا يسيرًا. وقد عاونته جارية له على نسخ الكتب[١٦٦]. كما قيل: إنَّ الحسين بن علي المعروف بـ ابن الخازن (ت ٥٠٢هـ/ ١١٠٩م)، لم يكن له نظيرٌ في عصره في نسخ المصنَّفات. وقيل إنه نسَخ من المصحَف خمسَمئة نسخة[١٦٧]. كما عمِل عالمٌ آخر في الحديث، وهو الفقيه المالكي الملقَّب بـ «المفيد»[١٦٨][ب]، ناسخًا بالأجرة. وقيل إنَّه قدَّر ما استهلَكه من حِبر -في عَمله بالنّسخ- بما يصل إلى خَمسِمئة رَطل من الحِبر. يعني الحِبر اليابس الذي وُزن قبل تخفيفه بالماء[١٦٩].

٧) النسخ بالقطعة

كانت فكرة توزيع أعمال **النَّسخ بالقِطعة** (*Pecia*) على عدد من النُّسّاخ، إن كان

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، ولم يرد هذا في ترجمة الخطيب البغدادي وإنما في ترجمة أبي الحسَن محمَّد بن العبّاس بن أحمد ابن الفُرات. (المترجم)

(ب) هو أبو محمَّد عبد الله بن محمَّد بن جَرير النّاسخ القُرشي الأموي البغدادي. (المترجم)

عدد الكتب كبيرًا، أو في حالات الكتب الكبيرة متعددة الأجزاء -لا سيّما عندما يكون الوقت عنصرًا جوهريًا- تقليدًا بدأ مبكرًا في الإسلام. ففي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، ازدهرت صناعة الورق -الذي أخذ المسلمون سرّ صناعته عن الأسرى الصينيين- عاملًا مهمًا في تطوير مثل هذه العادة. فقد أرسل إسماعيل بن صبيح الكاتب -وكان كاتبًا وصاحب ديوان الخراج[١٧٠] في عهد هارون الرّشيد- يطلب اللغوي أبا عُبيدة (ت بين ٢٠٧-٢١٣هـ/ ٨٢٢-٨٢٨م) من البصرة إلى بغداد، كي يُشرف على نسخ مصنّفاته. ثمّ استأجر الأثرم (ت ٢٣٢هـ/ ٨٤٦م)[١٧١] -وكان الأخير نسّاخًا في ذلك الوقت، وحبسه في أحد منازله، وسلّمه كُتب أبي عُبيدة وأمره بنسخها. وروى أبو مِسحل (ت في منتصف القرن الثالث الهجري/ التّاسع الميلادي)[١٧٢] -وكان تلميذًا للأثرم، وتلميذًا لـ أبي عُبيدة والأصمعي، وعددًا من علماء اللّغة في الوقت نفسه- قائلًا:

«فكنتُ أنا وجماعة من أصحابنا نصير إلى الأثرم، فيدفع إلينا الكتاب من تحت الباب، ويفرّقه علينا أوراقًا، ويدفع إلينا ورقًا أبيضَ من عنده، ويسألنا نسخَه وتعجيلَه، ويوافِقُنا على الوقت الذي نردُّه عليه فيه، فكُنّا نفعل ذلك. وكان الأثرم يقرأ على أبي عُبيدة، ويُسمِعُها».

واستطرد أبو مِسحَل قائلًا:

«قال: وكان أبو عُبيدة من أضنّ النّاس بكُتبه، ولو علم بما فعله الأثرم لمنَعَه منه، ولم يُسامِحه»[١٧٣].

[٢٦٨] / وكان العالم المفسّر، أحمد ابن الحُطَيئة المغربي (ت ٥٦٠هـ/ ١١٦٤م) إمامًا في القرآن وعلومه، وكذلك في اللُّغة وفنون الأدب الأخرى. وأصلُه من فاس، استقرّ في القاهرة بعد أن قضى فترة من حياته في الشّام، وسافَر إلى مكّة لأداء فريضة الحجّ. وكان خطُّ زوجته وخطُّ ابنته يُشبهان خطَّه تمامًا؛ فكان يصعب التّمييز بين خطوطِهم. فإذا شرَعوا في النّسخ، أخَذ كلُّ واحد منهم جزءًا من الكتاب ونَسَخَه. وكان لديهم دُكّانٌ للكُتب، باعوا فيها الكُتب التي قاموا بنَسخِها بأنفُسِهم، كما نَسَخوا مقابلَ الأُجرة[١٧٤]. وقد عمِلوا معًا على نسخ عدد كبير من الكُتب في حقول الأدب والفقه

والحديث. وسعى كبار علماء القاهرة إلى اقتناء الكُتب التي نسخوها، بسبب الحرص الشديد الذي اتّسموا به في تحرّي النصّ الصّحيح(١٧٥).

أمّا أمر نسخ كتاب ابن عساكر، المسمّى تاريخ دمشق، فيعرفه القاصي والدّاني. فقد كان الصّاحب أمين الدّولة، وزير السُّلطان الأيوبي الملك الصّالح (من أهل القرن السّابع الهجري/ الثّالث عشر الميلادي) جمّاعة نشطًا للكُتب في جميع حقول المعرفة، وكان لديه الورّاقون ينسخون له دومًا. ووجد أنّ نسخ كتاب ابن عساكر -المكوّن من ثمانين مجلّدًا- بخطّ دقيق، كانت مهمّة أكبر من أن تُسند لناسخ واحد فحسب، فوزّع الكتاب على عشرة نُسّاخ، تسلّم كلٌّ منهم ثمانية مجلّدات، وانتهى أولئك الورّاقون من نسخ الكتاب في غُضون عامين(١٧٦).

٨) الدخل

قال الفقيه العُكبُري (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م): إنه حصّل خمسة وعشرين ألف درهم من عمله في النّسخ. وتخصّص على نحو أساسي في نسخ ديوان المتنبّي. وباع كل نسخة منه مقابل مِئتي درهم، وأقلّه مئة وخمسون درهمًا، وكان يُنفق خمسة دراهم ثمنًا للورَق، ويكلّفه الأمر عمَل ثلاث ليال(١٧٧). وقد ذكرنا آنفًا حال عالم الرياضيّات ابن الهَيثم(١٧٨) الذي كان له خطٌّ جميلٌ وإلمامٌ واسعٌ بالعربية. ولمّا غلَب عليه ولَعُه بالعلم، حرَص على تجنُّب كلّ شاغل يشغله عن متابعة ذلك حتى تطرّف في هذا، وهكذا تظاهر بالجنون كي يُطرد من عمله في الدّيوان، وقيل: إنّه كان يقوم كلّ عام بنسخ كتاب أُقليدس ونسخة من المَجِسطي ويبيعُهما مقابل مئة وخمسين دينارًا، وهو مبلغٌ كان يكفيه للنّفقة طيلة عامه(١٧٩). ومن المثير للاهتمام مقارَنة الأجرة المنخفِضة نسبيًا لـ ديوان المتنبّي مع أُجرة ابن الهَيثم -شِبه الملكية- مقابل نُسختين من المصنّفات في «العلوم الدّخيلة»؛ لقد كانت مسألة عَرض وطلب، وكان النُّسّاخ الملمُّون بهذا الحقل الأخير نادرين إلى حدٍّ ما، ففي القسمَين الآخرين من المعرفة، كانت هناك وفرة في المعروض من النُّسَخ، تجاوزت مستوى الطّلب بمراحل، لقد كانت سوق المشترينَ، حيث كان بإمكان المِهنيّين المؤهّلينَ فقط المنافَسة بنجاح، وبالكاد استطاع غيرُهم أن يسدُّوا رمقَهم. فقد وصَف

ابن بسام الشنتريني (ت نحو ٥٤٣هـ/ ١١٤٧م)، مؤرخ الأندلس، في بيت شعر ذلك البؤس الذي عانى منه / الشاعر الأندلسي، عبد الله بن محمد الشنتريني (ت ٥١٧هـ/ ١١٢٣-١١٢٤م)، حيث شبّه حاله بالإبرة التي تكسو العاري، بينما لا تستطيع تغطية عُريها. فبعد أن عُزل ذلك الشاعر المِسكين عن منصب الكتابة في الدّيوان، تحوّل إلى النّسخ بالأجرة وسيلة لكسب رزقه[١٨٠][أ]. [٢٦٩]

٩) الفنّ

كان أبو عبد الله الأزدي (كان حيًّا ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) يُدير دكّانًا للوراقة في بغداد، حيث قام أيضًا بنسخ نُسَخِه الخاصّة، واستخدم متجَره مكانًا لاجتماع الأدباء. وقيل إنّ المناقشات التي دارت بينهم كانت أرقى ما يكون، حتى إنّها فاقَت مثيلاتها التي جرَت في أندية الأدب الأخرى في بغداد[١٨١]. وكان أبو محمّد الأنصاري (ت ٢٧٤هـ/ ٨٨٧م) ورّاقًا ناسخًا في بغداد، كما كان مؤرّخًا أديبًا أخباريًّا، وقد روى عنه علماء مثل ابن أبي الدُّنيا (ت ٢٨١هـ/ ٨٩٤م)[١٨٢]، والبَغوي (ت ٥١٦هـ/ ١١٢٢م)[١٨٣][ب]، وابن المَرزُبان[١٨٤]، وغيرهم.

ويبدو أن ابن مُقلَة -الذي ذكرناه آنفًا، وهو الكاتب الذي عُيّن وزيرًا ثلاث مرّات، وليس أخاه الذي حمَل اللّقب نفسَه- هو مبتكِر الخطّ الذي أُطلق عليه «المنسوب»، والذي حلّ محلّ الخطّ الكوفي. ولمّا عُوقب في مناسَبتَين، بدا أنّ العقوبة قد اختيرَت اختيارًا لتُصيبه فيما كان يعدُّه هو نفسُه أعزّ ما يملِك؛ فقد عُوقب في الأولى بقطع يده، وهي يد الخطّاط، وعُوقب في الثّانية بقطع لسانه، وهو لسان الأديب الفصيح[١٨٥].

(أ) قال ابن بسّام: [الكامل]

أمّا الوراقة فهي أنكد حِرفة ... أوراقُها وثمارُها الحِرمانُ
شبّهت صاحبَها بصاحب إبرة ... تكسو العُراة وجسمُها عُريانُ

(المترجم)

(ب) الحسين بن مسعود بن محمّد الفرّاء، أو ابن الفرّاء، أبو محمّد البَغوي، الملقب بـ «محيي السُّنّة»، (ت ٥١٠هـ/ ١١١٧م)، وليس (٥١٦هـ) كما ذكَر مقدسي. (المترجم)

كان محمد بن أصبغ الإشبيلي (ت ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م)، خطاطًا متقنًا، كما كان أيضًا لغويًا وشاعرًا مطبوعًا[١٨٦]. وكان الشاعر السّري الرّفّاء (ت ٣٦٢ هـ/ ٩٧٢-٩٧٣م)، الذي تحوّل من العمل بالخياطة إلى حرفة الأدب، ناسخًا وأصبح شاعرًا فحلًا. حتى إنّه كان -لبعض الوقت- من شعراء بلاط سيف الدّولة، ومدح بأخرة أعيان بغداد، ومن بينهم الوزير المهلّبي[١٨٧].

وكان الفقيه السّيرافي (ت ٣٦٨هـ/ ٩٧٩م)[(أ)][١٨٨] واحدًا من الزُّهاد الذين أشرنا إليهم آنفًا، والذين تجنّبوا من الرّزق ما قد يلحق الضّرر بسُمعتهم، ولم يكن يأكل إلّا من كَسب يده. وكان خطُّه الجيّد يجلب له ١٠ دراهم لكلّ كُرّاسة ينسخُها. وكان عالمًا موسوعيًا درّس جميع أقسام المعرفة الثّلاثة[١٨٩]. وكان يحيى بن محمد الأرزني (ت ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) -وهو تلميذٌ للسّيرافي[١٩٠]- من النحويّين المعدودين، وقيلَ: إنّه كان يقرض الشّعر، إلى جانب عمله بالنّسخ، وكان خطُّه جميلًا، كما كان سريع الإنجاز لما كان يوكَل إليه، وقد اعتاد عند مغادرته لمنزله أن يمضي إلى سوق الورّاقين، ويظلُّ هناك إلى أن يُكمل عملَه في نسخ كتاب الفصيح لثعلب (وهو الكتاب المعنيُّ بضبط أشكال الكلمات المشكِلة وبيان معانيها)، الذي كان يبيعُه بعد ذلك مقابلَ نصف دينار، ثمّ يشتري النّبيذَ واللّحوم والفواكه، / ولا [٢٧٠] يبيت حتى يكون قد أنفق كلَّ ما كَسَبه. وله مختصَرٌ في النحو من تأليفِه؛ فُقد فلم يصلنا[١٩١].

وكان أبو جَعفر الشّاماتي (ت ٤٧٤هـ/ ١٠٨١-١٠٨٢م)، والذي عُرِف بخطِّه «المنسوب»، مؤدِّبًا مرموقًا وتخرّج على يده عددٌ من العلماء الأدباء[١٩٢]. وكان المَيْبذي (ت ٤٩١هـ/ ١٠٩٨م)[(ب)] -وهو ناسخٌ ومحدّث ولُغوي أديبٌ- شيخًا لـ أبي الفضل ابن ناصر، المحدّث والأديب، الذي كان بدوره مدرّسًا للعالم المتفنّن ابن الجَوزي[١٩٣].

(أ) يعني أبا سعيد الحسن بن عبد الله المَرزُبان السّيرافي. ترجمته في: سير أعلام النُّبلاء للذهبي، ١٦: ٢٤٧.

(ب) محمّد بن أحمد بن محمّد، أبو عبد الله المَيْبذي. ترجمته في: المُنتظَم لابن الجَوزي، ١٧: ٤٥.

وكان الطبيب المسيحي أمين الدّولة ابن التلميذ معروفًا أيضًا بخطّه «المنسوب». قال ابن أبي أُصيبعة إنّه رأى عددًا كبيرًا من المصنّفات بخطّه الجميل والدّقيق[١٩٤]. وكان الجواليقي -ذلك العالم المعروف، واللُّغوي والأديب والمدرّس بالنّظامية- معروفًا بخطّه الجميل، وبعضه محفوظٌ في مكتبة تشستر بيتي في دبلن[١٩٥]، وقد قارنَ القفطي بين خطّ علي بن ثروان الكندي وخطّ الجواليقي في معرض التأكيد على جودة خطّيهما ودقّته[١٩٦].

وكان الطّبيب والشّاعر الأديب الأندلسي، أبو الحكم بن غلندو (كان حيًا ٥٨٠هـ/ ١١٨٤-١١٨٥م)، رجلًا من أهل العلم موسوعيًا (مفنّنًا)، خدم المنصور الموحّدي (حُكمه: ٥٨٠-٥٩٥هـ/ ١١٨٤-١١٩٩م) قبل صُعوده إلى سُدّة الحُكم وبعده سواء بسواء. وكان جمّاعة للكُتب، وخطّاطًا متمرّسًا بأسلوبين أندلسيّين للكتابة[١٩٧]. وكان الطّبيب المسيحي سعيد بن هبة الله من أهل بغداد، خدَم الخليفة النّاصر طبيبًا خاصًا له، وكان عارفًا بالمنطق والفلسفة وعلومها الأخرى، ونسَخ مكتبته الخاصّة[١٩٨].

وكان محمّد بن أبي الحَكم اللّخمي -قُرطبي الأصل سكَن إشبيليَة- أديبًا، وله عناية بالرسائل الإخوانيّات خاصّة، إلى جانب الشّعر واللُّغة، كما كان خطّاطًا من الطّراز الرّفيع. خدَم كاتبًا مع والده في كتابة المراسلات الرّسمية لأبي يعقوب ابن عبد المؤمن (ت ٦٢٠هـ/ ١٢٢٤م)؛ كما كتَب الرسائل لابن الأخير؛ يحيى (حُكمه: ٦٢٤-٦٢٦هـ/ ١٢٢٧-١٢٢٩م)[١٩٩].

وكان محمّد بن الحسَن الجُذامي -وهو من أعيان مالَقة- شاعرًا وفقيهًا، إلى جانب كونه خطّاطًا متقنًا. وقد عيّنه محمّد بن هود حاكِم مالَقة في عام (٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) قاضيًا[٢٠٠]. وكان غالب بن محمّد الأنصاري الأندلسي (ت ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م) -وهو من أهل بلَنسية- واحدًا من أُدبائها. وكان تاجرًا، وأحيانًا ورّاقًا. وهو تلميذٌ للرحّالة الشّهير ابن جُبَير، وراوية لأشعاره[٢٠١]. وثمّة أندلسي آخر هو محمّد بن علي العُبَيدي الذي عاش لفترة طويلة في بلَنسية، وأصله من أندا، وكان مؤرّخًا، وخطّاطًا وطبيبًا[٢٠٢].

١٠) التزوير

لا تأتي المصادر في الغالب على ذكر المزوِّرين أو تذكر حالات التزوير. ومن المفترض أن تزوير المصنَّفات كان نادرًا، بسبب الحصانة التي أكسبها السَّماع (٢٠٢) لتلك المصنَّفات. دُوِّن السَّماع على الكتاب المدروس بإشراف المعلِّم على ورقة بيضاء في أوَّل الكتاب، أو في حرد المتن (Colophon)، أو في الحاشية، أو في نهاية المخطوط بعد حرد المتن.

وفي غياب السَّماع، كان الرَّادع الآخر ضد التَّزوير هو المعرفة الواسعة للعلماء بأعمال المؤلِّفين، والرُّواة الذين رووا عنهم تلك المصنَّفات، وحفظ عدد كبير من الناس لمحتوياتها. بيد أنَّ التزوير في الخطِّ كان مسألة مختلفة تمامًا. وعلى الرغم من أنَّ المصادر لم تأت على ذكرها كثيرًا، إلا أنَّه من المعقول افتراض أنَّ هذه الحالات كانت تحدث بانتظام، نظرًا لشره المشغوفين بجمع الكُتب وتنافسهم على النُّسخ المكتوبة بخطوط كبار الخطَّاطين، والأموال الكثيرة التي كانوا على استعداد لبذلها نظير اقتناء تلك النُّسخ النَّفيسة. ويمدُّنا المثال التالي بلمحة عن تلك المشكلة، التي تُشبه تزوير اللَّوحات الفنِّيَّة في العصور الحديثة؛ إذ إن فنَّ الرَّسم في العصر الحديث هو نظير فنِّ الخطِّ العربي في الإسلام الكلاسيكي. واسم المزوِّر الذي نعرض له -ها هنا- هو محمَّد بن محمَّد الأحدب المزوِّر (ت ٣٧١هـ/ ٩٨١م)، وقيل: إنَّه كان بمقدوره تقليد خطِّ أي خطَّاط، بحيث لا يستطيع الشَّخص الذي زُوِّر خطُّ يده التَّمييزَ بين خطِّه وخطِّ ذلك المزوِّر. كما قيل: إنَّ هذا المزوِّر الخبير قد تسبَّبت ملَكته المَهولة في إيقاع الفوضى (لم يوضِّح من ترجَم له حالات بعينها، كما لم يذكر متونًا بعينها قام ذلك المزوِّر بتزويرها)، وختَم السُّلطان على يده أكثر من مرَّة(٢٠٣)(أ).

كان الخطُّ الجميل مؤهِّلًا مرغوبًا للكاتب، وقد عُزل عددٌ كبيرٌ من الكُتَّاب من

(أ) عقوبة تعزيرية، وهي كويٌ راحة اليد أو موضعٌ ظاهرٌ بالذِّراع بالحديد الساخن، وهي وصمة لا تُمحى. (المترجم)

مناصبهم لقُبح خطوطهم. وتوضح الرّواية الثّالبة ذلك، وهي تُعزى إلى المسئول الرّفيع والأديب عبد الله بن طاهر؛ إذ لمّا رأى خطّ أحد كُتّابه، صرخ منفعلًا:

«نحُّوا هذا عن مرتبة الدّيوان، فإنّه عليل الخطّ، ولا يُؤمَن أن يُعدي غيرَه»[٢٠١].



الفصل الرابع
الأدباء المحترِفون

/ أولًا: المؤدبون [٢٧٦]

١) المصطلحات

كان «المؤدِّب» هو المصطلح الذي استُعمل خصّيصًا لتعيين المدرِّس، أو المعلِّم. وهو يُشتَقُّ من «أدَب»، وهو المصطلح الإسلامي المكافئ لـ النَّزعة الإنسانيَّة (*Humanism*) [في السِّياق الأوروبي]. ويعني «الشَّخص الذي يُدرِّس الأدب، ويروِّض العقل بالسُّلوك الحميد والأخلاق»، وهو أيضًا «الشَّخص الذي يُدرِّس علم (اللُّغة) الذي يقي المرء اللَّحن في لُغة العرب، نُطقًا وكتابة»[٢٠٥]. وكما ذكرنا آنفًا، استُعمل مصطلح «المؤدِّب» بالتبادل مع مصطلحات أخر مثل: المكتِّب، الذي يُملي، والمُملي الذي يُملي أيضًا على غيره كتابة[٢٠٦]، والنحوي، والمعلِّم. والسَّبب الذي يكمُن خلف قابلية تلك المصطلحات للاستعمال تبادليًا هو أنَّ المؤدِّب قام بهذه المهامِّ جميعًا؛ فقد درَّس موادَّ الأدب، وأملاها، وعمِل مدرِّسًا خاصًّا، ودرَّس للعامَّة. ودرَّس المؤدِّب أبناء أسرة أو أكثر من أسر الأثرياء في دروس خاصَّة أو عامَّة، كما أدَّب أولاد عامَّة النَّاس، ودرَّس في بيوت طلّابه. وتخصَّصَ في تأديب أبناء أُسرة واحدة بعينها، ودرَّس عَلنًا في المدارس المخصَّصَة للطَّبقات العُليا، وأبناء الأعيان في المدينة، وكبار المسئولين في الدَّولة، وأبناء الخلفاء والسَّلاطين والأمراء والتجَّار[٢٠٧]، كما درَّس للعَوامِّ في المدارس المخصَّصة لهم على وجه التَّحديد، أعني مكتبَ العامَّة[٢٠٨]، حيث أُشير إليه باسم «معلِّم العامَّة»[٢٠٩].

٢) المؤدبون الرحّالة

كان هناك مؤدّبون سافروا من مدينة إلى أخرى[٢١٠]، ودرّسوا في غرف مستأجرة في أحد الخانات (النُزل في المدينة)، وحوّلوا غُرفهم إلى صفّ دراسي، فكذا كانت حال أحمد بن بشر الخُراساني -على سبيل المثال- وهو الغريب عن بغداد، وكان يقيم في خان، استقبل فيه الشّباب والكبار، ودرّس لهم في غُرفته بالطّابق العُلوي[٢١١].

٣) علماء اللُّغة مؤدبون

سعت النُّخبة من رجال الدّولة والتُّجار للعثور على مشاهير النُّحاة واللُّغويّين ليؤدّبوا أولادهم. وأوصى أولئك العلماء بدورهم على تعيين أنبه تلاميذهم مؤدّبين. وكانت هناك أسرٌ من المؤدّبين، بحيث كانت الأسرة نفسها من المؤدّبين تؤدّب أبناء الأسرة نفسها من الطّبقة العُليا، مثل: الخلفاء وأبنائهم على سبيل المثال.

[٢٧٣] كان الخليفة يجتبي مؤدّبًا / نابهًا، وعادة ما اختاره وتلاميذه لتأديب أبنائه. ولكن من المعروف أنّ أبناء الخلفاء كان لديهم أكثر من مؤدّب. كما كان هناك مساعدون للمؤدّب، وعادة ما كان المؤدّب يختار أنبه تلاميذه، وأشدّهم ولاء مساعدًا له. ورُقّي المؤدّبون إلى وظائف أخرى في خدمة الدّولة، وفي كثير من الحالات جمعوا بين كلا المنصبَين في الوقت نفسه. كان بوُسع المؤدّبين أيضًا الإفادة من طلّاب سابقين لهم ارتقَوا لاحقًا إلى مناصب عالية؛ فيُعيّن ذلك التّلميذُ مؤدّبه السّابق في منصب رسمي، أو يُغدق العطاء على مؤدّبه الذي مهّد له سبيل النّجاح.

٤) نماذج من المؤدبين منذ القرن الأول الهجري/السابع الميلادي إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي

كان الفقيه الضّرير عُبَيد الله بن عبد الله الهُذَلي (ت ٩٨هـ/ ٧١٦-٧١٧م) -وهو أحد الفقهاء السّبعة المشهورين، وتوفّي في نهاية القرن الهجري الأوّل- من أوائل المؤدّبين. وكان مؤدّبًا للخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز[٢١٢]. وكان الطّلب يشتدُّ على النحويّين واللُّغويّين المشهورين بوصفهم مؤدّبين، فعلى سبيل المثال، أدّب

الكسائي هارون الرَّشيد، الذي اختاره بعد ذلك مؤدِّبًا لولديه الأمين والمأمون(٢١٣). فلمّا أُصيب الكسائي بالبرص، أصرّت أمُّ الأمين على أن يرشِّح الكسائي أحد طلابه (أي صاحب له) لتأديب الأمير. وبناء على طلبها، رشّح الكسائي تلميذه [علي بن الحسن] الأحمر لهذه الوظيفة(٢١٤).

وثمّ مؤدِّبٌ آخر للأمين، وهو عُبيدة بن الحامد(أ) الكوفي (ت ١٩٠هـ/ ٨٠٦م)، وكان عالمًا بالقرآن والحديث(٢١٥). وثمّ مؤدِّبٌ آخر للمأمون هو يحيى بن المبارك اليزيدي (ت ٢٠٢هـ/ ٨١٧م)، الذي لُقِّب بـ «اليزيدي» لتأديبه «يزيد»، عمّ الخليفة المهدي(٢١٦). وعاون محمّدٌ -وكان الابن الأكبر لليزيدي- والده في تأديب المأمون، ولمّا أُصيب محمّدٌ بالصَّمم، تناوب أخوه إبراهيم وابنه أحمد على العمل مساعدين له، بينما أشرف هو على التأديب(٢١٧).

وكان أبو عُبيد [القاسم بن سلام الهروي] (ت ٢٢٤هـ/ ٨٣٨م) مؤدِّبًا لأبناء ثابت الخُزاعي. فلمّا أصبح -أعني ثابتًا- واليًا على طرسوس، عيّنه قاضيًا للمدينة(٢١٨). وكان محمّد بن هُبيرة (وهو من أهل القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي) -وهو عالمٌ كوفي، انتقد أبا عُبيد(ب)، وكان أحد المقرَّبين من الأمير الشّاعر ابن المعتزّ- مؤدِّبًا لأبناء محمّد بن يزداد، وزير المأمون(٢١٩). وأدّب تلميذُ سيبويه: قُطْرُب(ج)، وابنُه الحسَن من بعده، أبناء القائد القاسم بن عيسى العِجلي (ت نحو ٢٢٥هـ/ ٨٤٠م)، وكان العِجلي شاعرًا وموسيقيًّا(٢٢٠).

وكان لابن المعتزّ مؤدِّبٌ يُدعى أحمد بن سعيد الدّمشقي (ت ٣٠٦هـ/ ٩١٨م). وعلى الرَّغم من أنّه كان يشتغل أيضًا بفنون الأدب على الأستاذَين الكبيرَين: المُبرِّد وثعلب، كتَب قصيدة لمؤدِّبه أحمد بن سعيد -وكان في الثّالثة عشرَة من عُمره

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: «عُبيدة بن حُميد الكوفي». (المترجم)

(ب) يومئ مقدسي إلى رسالة للأخير، وهي المسمّاة رسالة فيما أنكرته العرب على أبي عُبيد القاسم بن سلام ووافقته فيه. ألّفها لابن المعتزّ. (المترجم)

(ج) أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد. ترجمته في: معجم الأدباء، (نشرة إحسان عبّاس)، ٦:٢٦٤٦. (المترجم)

آنذاك - بشكره فيها، ويتعهّد له فيها بحفظ جميله ما بقي حيًا؛ لأنه ارتقى به إلى مرتبة الكمال في الخطابة والشّعر والفقه والفرائض والعروض والنحو(٢٢١)(أ).

[٢٧١] وعقد الزّجّاج، النحوي اللُّغوي المعروف، صفقة مع المُبرّد، العالم المشهور، / (ت ٢٨٥هـ/ ٨٩٨م)، تعهّد الزّجّاج بموجبها أن يدفع للمُبرّد درهمًا واحدًا يوميًا مدى الحياة، مقابل أن يدرّس المُبرّد له. وبناء على توصية من المُبرّد حصّل الزّجّاج (ت ٣١١هـ/ ٩٢٣م) أوّل وظيفة له(ب)، ثمّ درّس لـ [القاسم] ابن الوزير عُبيد الله بن سليمان بن وهب(٢٢٢). وكان الزّجّاج هو المؤدّب بالمكتب الذي قصده أبناء الخليفة المقتدر للدّراسة ثمّة(٢٢٣). وكان عبد الله بن سليمان المكفوف النحوي الضّرير الشّاعر (من أهل القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي) مؤدّبًا لأبناء الخليفة الأموي الأندلسي النّاصر عبد الرّحمن الثّالث(٢٢٤)، وكذا كان ملحان بن عُبيد الله النحوي (من أهل القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي)(٢٢٥).

وكان أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل النحوي، الملقّب بالحكيم (ت ٣٣١هـ/ ٩٤٣م) مؤدّبًا لأبناء الخليفة المستنصِر. وقد اشتُهر بتخرّج عدد من المؤدّبين والشّعراء والكُتّاب النّابهين على يده(٢٢٦). وكان وليد بن عيسى (ت ٣٥٢هـ/ ٩٦٣م) لغويًا ونحويًا وشاعرًا، برَع في تعليم الشّعر خاصّة، كما برَع

(أ) قال ابن المعتزّ مادحًا شيخه أحمد بن سعيد الدّمشقي: [البسيط]

أصبحت يا ابن سعيد حُزت مكرمة ... عنها يُقصر من يحفى وينتعلُ
سربلتني حكمة قد هذّبت شيمي ... وأججت غرب ذهني فهو مشتعلُ
أكون إن شئت قُسًا في خطابته ... أو حارثًا وهو يوم الفخر مرتجلُ
وإن أشأ فكزيد في فرائضه ... أو مثل نُعمان لمّا ضاقت الحِيلُ
أو الخليل عروضيًا أخا فِطَن ... أو الكِسائي نحويًا له عِلَلُ
تغلي بداهة ذهني في مركّبها ... كمثل ما عُرفت آبائي الأُوَلُ
وفي فمي صارمٌ ما سلّه أحدٌ ... من غِمده فدرى ما العيش والجذلُ
عُقباك شكرٌ طويلٌ لا نفاد له ... تبقى معالمه ما أطّت الإبلُ

(المترجم).

(ب) كانت أسرة من بني مارمة أرسلُوا يلتمسون مؤدّبًا نحويًا لأولادهم، فسمّى المُبرّد الزّجّاج، فقبلوا به. (المترجم)

في التأديب عامة، حتى إنه كان يختار أسمر الأمراء التي كان يؤدب أبناءها[٢٢٨]. وكان الحسين بن بدر بن هلال (ت ٣٦٦هـ/ ٩٧٧م) مؤدبًا للخليفة الطائع[٢٢٩]. وكان محمد بن جعفر، الملقب بـ «ابن المراغي» (ت ٣٧٦هـ/ ٩٨٦م)، مؤدبًا للأمير البويهي عز الدولة [بختيار][أ][٢٢٩].

وكان أبو بكر الزُّبيدي (ت ٣٧٩هـ/ ٩٨٠م) -النحوي، وصاحب كتاب **طبقات النحويين** وهو كتابٌ في تراجم النُّحاة- مؤدبًا لأبناء الحكم الثاني الملقب بـ «المستنصر» (خلافته: ٣٥٠-٣٦٦هـ/ ٩٦١-٩٧٦م)[٢٣٠]. واستدعي أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م) من همدان إلى الرّي ليؤدب مجد الدولة أبي طالب، ابن الأمير البُويهي فخر الدّولة[٢٣١]. وكان أحمد بن محمد بن الصَّفّار (ت ٤١٦هـ/ ١٠٢٥م) -وهو عالم أديبٌ مبرز- في العقد التاسع من عمره، ولم يزل يُدرّس لمؤدبي نيسابور الذين دأبوا له بتدريبهم في الأدب وفنونه[٢٣٢].

وكان محمد بن يونس الحِجاري النحوي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) -وهو من أهل وادي الحِجارة- نديمًا للمظفَّر بن الأفطس (حُكمه: ٤٣٧-٤٦٠هـ/ ١٠٤٥-١٠٦٨م) ومؤدبًا لأولاده[٢٣٣]. وكان محمد بن هبة الله النحوي الضّرير الوَرّاق (ت ٤٧٧هـ/ ١٠٨٤م)، مؤدبًا لأبناء القائم[٢٣٤]. وكان هبة الله بن عبد الله بن السِّيبي (ت ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) أيضًا مؤدبًا للمقتدي ابن القائم[ب]، ثمّ مؤدبًا لأبناء المقتدي[٢٣٥]. وكان عبد الوهّاب بن هبة الله (ت ٥٠٤هـ/ ١١١١م) مؤدبًا للمقتفي[٢٣٦]. كما كان أبو طالب الكَرخي (ت ٥٨٥هـ/ ١١٨٩م)، العَوّاد الخطّاط الفقيه، مؤدبًا لأبناء الخليفة النّاصر (خلافته: ٥٧٧-٦٢٢هـ/ ١١٨٠-١٢٢٥م)[٢٣٧].

٥) الحراك الاجتماعي والوضع الاقتصادي

أكبر هارونُ الرّشيدُ الكِسائيَّ إلى حدّ أنه أمر بترقيته من مؤدّب إلى جَليس مؤنس

(أ) يعني عزّ الدّولة بختيار، ابن معزّ الدّولة. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: «حفيد القائم»؛ إذ إن المقتدي ابن ذخيرة الدّين ابن القائم، ولمّا كان ذخيرة الدّين قد توفي في حياة أبيه فقد أضحى المقتدي ولي عهد جدّه القائم. (المترجم)

(نديم) له[٢٣٨]. ويعدُّ تلميذُ الكِسائي؛ [علي بن الحسن] الأحمر -الذي خلَفه في تأديب الأمين- مثالًا جيِّدًا على الحَراك الاجتماعي للأدباء المحترفين. لم يعدُ الأحمر -في مبدإ أمره- أن يكون جنديًا بسيطًا كان يقف حارسًا على أبواب قصر الخليفة. وعندما كان الكِسائي يصل إلى القصر كلَّ يوم، كان الأحمر / يُقابله، [٢٧٥] ويتناول جُبَّته حتى يتمكّن الكِسائي من التَّرجُّل عن مطيَّته، ثمَّ يُرافقه الأحمر إلى أقصى حدٍّ يمكن له أن يبلغَه، ويطرح عليه أسئلة في النحو طيلة الطَّريق. فإذا أنهى الكِسائي دُروس يومِه، كان الأحمر يُرافقه مجدَّدًا إلى بوابة القصر حيث مطيَّته، ويطرح عليه المسائل طيلة الطَّريق. وواتَت الفرصة التِّلميذَ عندما أُصيب الكِسائي بالبَرص، وكان عليه أن يجد شخصًا يساعِده في التَّدريس. وكان الأحمر آنذاك قد بزَّ جميع تلاميذ الكِسائي نَباهة، فاختارَه الكِسائي مساعدًا له؛ لعلمِه وولائه. وبعد أن أصبح مؤدِّبًا، مُنح الأحمر منزلًا مؤثَّثًا بشتَّى أنواع الأثاث والرِّياش، وراتبًا أميريًا. وكان لديه مكتبٌ دَرَّس فيه فنون الأدب أيضًا، إضافة إلى دروسِه الخاصَّة[٢٣٩].

وثمَّ مثالٌ آخر يشير إلى ذلك الترقِّي، ألا وهو العالم الأديب الزُّبير بن بكَّار (ت ١٩٥هـ/ ٨١١م)؛ إذ لمَّا أصبح مؤدِّبًا لأبناء الخليفة، قال له الأمير محمَّد بن عبد الله بن طاهر:

«إن باعَدت بينَنا الأنساب لقد قرَّبَت بينَنا الآداب، وإنَّ أمير المؤمنين اختارَكَ لتأديب ولده، وأمَر لك بعَشَرة آلاف درهَم، وعَشَرة تُخوت ثياب، وعَشَرة أبغُل تحمِل عليها رَحلَكَ إلى حَضرة سُرَّ من رأى»[أ].

مثل هذا الترقِّي الاجتماعي كان ممكنًا فقط لأولئك الذين بلَغوا الغاية في التمكُّن من العلم بطبيعة الحال، والذين عمِلوا بجدٍّ للحفاظ على هذه المكانة. فقد قالت ابنة أخت الزُّبير [ابن بكّار] لزَوجته ذات مرَّة:

«خالي خَير رجُل لأهله، لا يتَّخِذُ ضُرَّة ولا يشتري جارية. فقالت المرأة: لَهذه الكُتب أشدُّ عليَّ من ثلاث ضَرائر وأصعَب»[٢٤٠].

(أ) لم يوثِّق مقدسي هذه الرِّواية، ربما سهوًا. ولكنها في: وفَيات الأعيان لابن خلِّكان، (نشرة إحسان عبَّاس)، ٢: ٣١١. (المترجم)

وأصبح اليزيدي، مؤدّب المأمون، وصديقه المقرّب، ومرافقًا له في رحلاته. وعاونه المأمون على سداد دين كان عليه، وعيّن أبناءه مؤدّبين[٢٤١]. وعيّن ثابت بن نصر الخُزاعي أبا عُبيد [القاسم بن سلام] -وكان أبو عُبيد يؤدّب أبناءه كما ذكرنا آنفًا[أ]- قاضيًا[٢٤٢]. وعُيِّن الأخفش مؤدّبًا بتوصية من أستاذه المُبرّد. وأصبح الكاتب إبراهيم بن المدبّر -صاحب الرّسالة العَذراء، الشّاعر المترسّل- وزيرًا للمعتمد. وكان الخليفة يبحث عن شخص ما مؤدّبًا لولده ونديمًا له، فسأل المُبرّد في ذلك فأشار عليه الأخير بتلميذه[٢٤٣].

كان الجمع بين وظيفتي المؤدّب والنّديم مربحًا؛ إذ كان لكلّ وظيفة راتبٌ خاصٌّ بها، وأفاد الزّجّاج -الذي شغَل مثل هذه الوظيفة المزدوَجة، فخدم عُبيد الله بن سليمانَ- فائدة عظيمة عندما أضحى الأخير وزيرًا[٢٤٤]. ورُقّي الرّباحي[ب] من مؤدّب لأبناء الخليفة الأندلسي الشّهير عبد الرّحمن الثّالث، إلى النّظر في الدّواوين[٢٤٥]. وورِث الأب ابنَه وظيفة المؤدّب، كما نجد ذلك في حالة هبة الله بن عبد الله السّيبي، الذي أدّبَ المقتدي وأبناءه. ثمّ أدّبَ عبد الوهّاب ابن هبة الله المقتفِي وأبناءه. / ثمّ [٢٧٦] أدّبَ حفيد هبة الله، أحمد بن عبد الوهّاب (ت ٥١٤هـ/ ١١٢٠م) -والمعروف بـ «معلّم الخلفاء» - أبناء المستظهِر، وكان مقرّبًا على نحو خاصٍّ من المستظهِر، الذي عيّنه -بعد أن تولّى الخلافة- ناظرًا للمخزَن. وقد أنشأ أحمد كثيرًا من الأوقاف في مكّة والمدينة، وكان سخيًّا ولا سيّما على أهل العلم، وأوصى لهم بثُلث ثروته[ج]، وهو الحدُّ الأقصى المباح شرعًا في الوصية. وقُدّرَت ثروتُه عند وفاته بنحو مئة ألف دينار[٢٤٦]. وعلى الرّغم من أنّ الرّاتب المعتاد للمؤدّب لا يبدو أنّه كان يتجاوز العشرة

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٢٧٦، ص ٥١٩. (المترجم)

(ب) أبو عبد الله محمّد بن يحيى بن عبد السّلام الأزدي، وقد ذكره مقدسي آنفًا بوصفه أوّل من أدخل المناظَرة في النحو إلى الأندلس. انظر ما تقدّم، ص ٤٣٢. (المترجم)

(ج) في المُنتظَم (نشرة حيدر آباد، وكذلك نشرة الأخوين عَطا) «أوصى بثُلثي ماله» (!؟). انظر: ابن الجَوزي، المُنتظَم، ١٧: ١٨٨. لذا فقول مقدسي: «وهو الحدُّ المباح شرعًا في الوصية» ليس حشوًا، بل تسويغٌ لمخالفته نصَّ ابن الجَوزي. وأرى مقدسي محقًّا، فليست تجوز الوصية في أكثر من الثُّلث شرعًا. (المترجم)

دنانير شهريًا، كما في حالة هشام بن معاوية النحوي[٢٤٧]، فقد عُوِّضَ المؤدِّبون غالبًا بالمكافآت وغيرها من المزايا الإضافية، كما وضّحنا ذلك آنفًا[٢٤٨].

٦) العَلاقة بين المؤدب وتلميذه

غالبًا ما تذكُر الطلّاب مؤدِّبيهم بكلِّ خير، وعامَلوهم بكرَم وسخاء، كما هي الحال مع الزَّجّاج وآخرين غيره، هنا وهناك في ديار الإسلام. ولكن الحال جرت مع ابن قادم (كان حيًا ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م)[أ] -وكان مؤدِّب المعتزّ- على النَّقيض من ذلك؛ فقد قيل له: إنَّ الخليفة يُريد أن يلقاه، فعَلم أنَّ الخليفة الذي يريد لقاءه ليس المستَعين، بل المعتز (خلافته: ٢٥٢-٢٥٥هـ/ ٨٦٦-٨٦٩م) الذي كان قد بويع بالخلافة للتوّ. وكان المعتزُّ يبغض مؤدِّبه السَّابق البُغضَ كلَّه، بسبب شدَّته عليه. فودَّع ابن قادم أسرتَه وتركهم، وأسلَم ساقَيه للرِّيح؛ فلم يُرَ مرّة أخرى قطُّ[٢٤٩].

٧) مخاطر حياة البلاط

ربما كان منصب مؤدِّب أبناء الخلفاء وغيرهم -مَثلُه في ذلك مثل جميع المناصب الأخرى ذات الصِّلة بالنُّخبة من أهل السِّياسة والاقتصاد، وأهل السَّطوة والنُّفوذ- خطيرًا على شاغليه. فقد أمَر المتوكِّل بدَهس ابن السِّكِّيت حتى الموت، لمَّا فضَّل الأخير أبناء علي، الحسَن والحسين، على أبناء الخليفة[٢٥٠]. وكان ابن السِّكِّيت يُدرك جيِّدًا المهالك التي قد تُوردها زلَّات اللِّسان أصحابَها. لقد كان ذلك -في الواقع- هو أوَّل درس قدَّمه ابن السِّكِّيت للمعتزّ -وهو صبي لم يزَل- في لقائهما الأوَّل، بعد أن عيَّنه المتوكِّل مؤدِّبًا له. فقد سأل المؤدِّب تلميذَه:

- «بأي شيء يحبُّ الأمير أن نبدأ من العلوم؟»
- «بالانصراف».
- «فأقوم؟»
- «أنا أخفُّ نهوضًا منك».

(أ) أبو عبد الله محمَّد بن عبد الله النحوي الكوفي المعروف بابن قادم. ترجمتُه: في إنباه الرُّواة للقِفطي، (نشرة محمَّد أبو الفضل إبراهيم)، ٣: ١٥٦. (المترجم)

فقام المعتزُّ من فوره مستعجِلًا، فتعثَّر بأرديته وسقط على الأرض، ثمّ التفت خجِلًا لابن السِّكّيت الذي أنشده درسَه الأوّل، في بيتَين ارتجلهما: [الطويل]

يُصاب الفتى من عثرة بلسانه — وليس يُصاب المرء من عثرة الرِّجل
فعثرتُه في القول تُذهِب رأسَهُ — وعثرتُه في الرِّجل تبرأ في مهل[٢٥١]

/ ثانيًا: المتصدرون

[٢٧٧]

١) المصطلحات

كان هناك أساتذة من بين المشتغِلين بالأدب يُدرّسون للطلّاب على مستوى الدّراسات العُليا. وأُشير إلى الأستاذ باسم «المتصدّر»، من الفعل الرُّباعي «تصدّر»، والمعنى البسيط له -كما تجد ذلك في معجَم لين (Lane)- كما يلي: «جلَس -أو أُجلِسَ- في صَدر المجلس؛ وتصدَّر لأمور النّاس: أي قُدِّم عن غيره في النَّظر في شئون النّاس»[٢٥٢]. وأعطى دوزي قولَهم: «جلَس في صَدر المجلِس» معنى «احتلَّ مكان الشَّرف في المجلس»، وكما هي الحال في الصَّفّ الدّراسي، فإنّ الأستاذَ هو الذي يجلس على رأس الحَلقة، أي إنّه كان يتصدَّر مجلس الطلّاب. وقد أُخِذ قولُهم: «تصدَّر للإقراء» بمعنى التّدريس، أي تدريس الأستاذ المتصدِّر لمادّة دراسية ما، كما هي الحال، على سبيل المثال، في قولهم: «تَصدَّر لإقراء العربية»، أي: درَّس فنًّا ما من فنون اللُّغة العربية الفصيحة... إلخ. ومن ثَمّ فإنَّ المتصدِّر هو الأستاذ[٢٥٣].

٢) الوظائف

ارتبط الفعل «تَصدَّر» -في المصادر- بأربعة وظائف، هي:

١) الإقراء.

٢) الإفادة.

٣) الرِّواية.

٤) التّصنيف.

انطبق الإقراء على تعليم القرآن خاصّة، والذي اشتُقّت منه الكلمة[أ]. بيد أنه انطبق أيضًا على عامّة المواد الأخرى تقريبًا. وانطبقت الإفادة -أي التّوجيه، وتزويد الطّالب بحاجته من المعلومات المفيدة- خاصّة على وظيفة التّدريس على رتبة أدنى من رتبة الإقراء. وبهذا المعنى، فإنّ علاقتها بالإقراء جاءت متوازية مع مكانة «الإعادة» في الفقه من «تدريس» الفقه. فالمفيد الذي يقوم بـ«الإفادة» هو مساعد المتصدِّر الذي يقوم بالإقراء. وبهذا المعنى، فإنّ وظيفة المفيد هي مساعدة المتصدِّر. وانطبق مصطلح «الرِّواية» على الحديث خاصّة، ولكنه استُعمل أيضًا في الإشارة إلى أي موادّ يُرام حفظها، مثل الشّعر، الذي رُوي مع الإشارة إلى سنده الثّقة. وأمّا التّصنيف فكان يعني تأليف الكتب التي رُتِّبت موادُّها وفقًا لترتيب ما، أو لتصنيف ما[٢٥٤].

٣) تصدر المتصدر

على النّقيض من الفقيه -المنتسِب إلى نقابة ما من نقابات الفقه، الذي استقرّت عنده، بوصفه فردًا، مرجعية تدريس صحيح الدِّين في الإسلام السُّنّي وتحديده، بموجب إجازة التّدريس والإفتاء- فقد قيل للأساتذة في فنون الأدب: «تصدَّروا للإقراء والإفادة»[٢٥٥]. وكان في الإمكان أيضًا ترشيح بعض المدرّسين للتّدريس من قِبل الرّاعي: الخليفة أو السُّلطان أو الوزير أو التّاجر على سبيل المثال. وكان هذا على النّقيض من وظيفة المفتي-المدرِّس، التي تمتّع صاحبُها بالحُكم الذّاتي والاستقلال عن جميع القُوى خارج نقابات الفقه، بما في ذلك السُّلطة الحاكمة نفسُها.

[٢٧٨] / وأشار مصطلح «متصدِّر» إلى شخص بزَّ أقرانَه في التّحصيل في الحَلقة. فقد قال النحوي واللُّغوي يونس بن حَبيب: «حمّادٌ (يعني حمّاد بن سَلَمة) رأس حَلقتنا، ومنه تعلّمت العربية»[ب]. ولمّا توفّي الكِسائي، طالب تلامذتُه الفرّاء أن يجلس أستاذًا لهم، قائلين له: «أنت أعلمُنا»[٢٥٦]. وكان سُلطان مصر الأيوبي، الملكُ الكاملُ،

(أ) اشتُقّت الكلمة من الجذر الرُّباعي «أ.ق.ر.أ»، لا من لفظة «القرآن» كما يذهب مقدسي. (المترجم)

(ب) أغفل مقدسي توثيق هذه الرواية، سهوًا، وهي في: إنباه الرُّواة للقفطي، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ١: ٣٦٥. (المترجم)

يحبّ النحو، إلّا أنّه كان «يكرَه نُحاة مصر»، فوظّف رجُلًا غريبًا يُدعى سليمان الحلّي اليَمَني (ت ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م)، متصدِّرًا في النحو. وقال القِفطي المصري -صاحب التّراجم، الذي لم يبد أنّه كان راضيًا عن هذا الاختيار- إنّه بلغه أنّ سليمانَ سافر إلى حَلَب، فالتقى مع النحويّين ثمّة، فلم يجد نُحاة حَلَب عنده ما يُسوّغ تعيينَه متصدِّرًا. أو بعبارة أخرى: لم يأنسوا منه علمًا لم يكونوا محيطينَ به[٢٥٧].

ثالثًا: خزنة المكتبات[أ]

تولّى عبد السّلام بن الحسَن بن محمّد البصري (ت ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م) -وكان أديبًا تخصّصَ في علوم اللُّغة والقرآن والحديث- منصب خازن دار الكُتب في بغداد. ولما توفّي، دُفن بجوار النحويّ الشّهير أبي عليّ الفارسي في مقبرة الشُّونيزيّة[٢٥٨]. وكان بوُسع النّاس استعارة الكُتب من هذه المكتبة، أسوة بما فعل الشّاعر [أبو العلاء] المَعرّي، الذي نسي أن يُعيد ديوان شعر كان قد استعارَه من تلك المكتبة قبل أن يُغادر بغداد عائدًا إلى مسقَط رأسِه بالشّام، ومن ثمّ أعادَه مع قصيدة مدَح فيها الأديبَ الخازنَ[٢٥٩]. وعُيّن القَيرواني -الذي تقدّم ذكره آنفًا[ب]- لتدريس النحو واللُّغة في المكتبة (دار الكتب) بالمدرسة النّظامية في بغداد. وإذا كان تاريخ وفاته صحيحًا -وفقًا للسّيوطي- فربما كان هذا اللُّغوي أوّل من عُيّن خازنًا لمكتبة المدرسة النّظامية. وعدَّ ابن هلال الصّابئ مكتبة النّظامية بديلًا جيّدًا عن دار الكُتب خاصّته التي باع كتُبها الموقوفة، بعد أن تصرّف بالحكّ -على نحو غير شرعي- على العبارات التي تقضي بأنّ تلك الكُتب موقوفة[٢٦٠][ج].

وكان أبو منصور محمّد بن أحمد الخازن (ت ٥١٠هـ/ ١١١٦م) -من أهل محلّة الكَرخ بالجانب الغربي من بغداد- فقيهًا شيعيًا إماميًا وأديبًا مشتغِلًا بالنحو واللُّغة، وخطّاطًا معروفًا، وكُلّف في كثير من الأحيان بنَسخ المصنّفات بخطّه الجميل.

(أ) كان القيّم على المكتبة والنّاظر في شئونها يُلقّب بـ «الخازن». (المترجم)

(ب) انظر ما تقدّم، ص ٢٠١. (المترجم)

(ج) وثّق مقدسي هذه المعلومات من إنباه الرُّواة للقفطي وبُغية الوُعاة للسُّيوطي، وليس فيهما شيءٌ من ذلك، بل تجدها في المُنتظَم لابن الجَوزي، (نشرة الأخوين عطا)، ١٦: ٢٧٦. (المترجم)

ولُقّب بـ «الخازن» لمّا شغل هذا المنصب في دار الكُتب، التي أنشأها الوزير سابور بن أردشير ببغداد في عام (٣٨٣هـ/ ٩٩٣م). وهذه هي المكتبة التي أشير إليها في كُتب التّاريخ، بعد إنشاء «دار الكُتب» التّابعة للمدرسة النّظامية، باسم «دار الكُتب القديمة»، وذلك تمييزًا لها عن دار الكُتب التي بالنّظامية[٢٦١]. وكان أبو عبد الله محمّد بن الحسن بن زُرارة الطّائي (وهو من أهل القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشر الميلادي) من معاصري السّلفي الذي قال عنه: إنّه كان أديبًا نحويًا
[٢٧٩] ولُغويًا، وكان قيّمًا / على مستشفى الإسكندرية، وخازنًا لوقف الكُتب بمكتبة جامع المدينة، حيث كانت له حَلقة دراسية في الجامع، درّس فيها الأدب ثمّة[٢٦٢].

رابعًا: الكُتّاب

١) المصطلحات

كان منصب الكاتب يُسمّى «الكتابة». وعلى نحو أقلّ تواترًا في المصادر «كِتبة». وكان متولّي هذا المنصب يُسمّى «الكاتب»، وهو مصطلح أُطلق على جميع «أهل القلم»، من النّاسخ والخطّاط، وصولًا إلى صاحب الدّيوان الذي ترأس ديوانًا من الدّواوين. وكما لوحِظ آنفًا، كان المصطلح الذي استُعمل لتعيين صاحب الخطّ الجميل هو «الخطّاط»، أمّا بالنّسبة للنّاسخ فكان المصطلح الذي عبّر عنه هو: «النّاسخ» أو «النّسّاخ»[٢٦٣]. وكان الكاتب يعني أيضًا «رجلًا متعلّمًا»، كما كان يعني «كاتب النّثر»[٢٦٤]، وكما تُرجم في «عَقد صقلّي» بمعنى كاتب العدل (الشُّروطي)[٢٦٥]، حيث كانت العَلاقة وثيقة بين إنشاء النّثر، كما نراه في المراسلات الدّبلوماسية الرّسمية، وتأليف الوثائق الشّرعية الرّسمية، كما أشرنا إلى ذلك بالفعل في ثنايا تناولنا لفنّ كتابة الشُّروط[أ]. وسنذكُر مزيدًا عن هذا لاحقًا عندما نتصدّى لفنّ الأمالي (Ars dictaminis)[ب] [في السّياق الأوروبي][٢٦٦].

وفي إشارة إلى منصب الكاتب، نُقل عن حكيم قولُه: «أوّل صناعة الكاتب كتمان

(أ) انظر ص ٤٩٧ - ٥٠٢. (المترجم)

(ب) انظر الباب السّابع، ص ٥٨٩. (المترجم)

السّر»(٢٦٧)، حيث كان مصطلَحا «كاتب السّر»، و«كاتِم السّر» يعنيان «الكاتب بالعربية، ويبدو لي أنهما كانا السّبب في كون المصطلح الإنجليزي، المستمدّ من لاتينية القرون الوسطى (Secretarius)، قد استُمدّ بدوره من كلمة سرّ (Secretum) اللاتينية. وقد ذكَر القَلقَشَندي أنّ أوّل كاتب لُقّب بـ«كاتب السّر» كان في مستهلّ العصر المملوكي، فقد كان هناك نوعان من الكتابة: كاتب الدَّست، وكاتب الدَّرج، حتى تولّى القاضي فتح الدّين ابن عبد الظّاهر النّظر في الدّيوان في عهد المنصور قَلاوون (حُكمه: ٦٧٨-٦٨٩هـ/ ١٢٨٠-١٢٩٠م)، فلُقّب بـ«كاتب السّر»، واحتلّ مكانة أعلى من مكانة «كاتب الدّست». وظلّت الحال تجري على هذا المنوال حتى أيّام القَلقَشَندي. وكان منصب كاتب السّر في مصر مساويًا لكاتب ديوان الإنشاء في دمشق وحَلَب وطرابلس وحَماة وصَفَد. وانطبق مصطلح «كاتب الدَّرج» على كُتّاب الدّواوين في غَزّة والكَرَك والإسكندرية وغيرها من المدن الإقليمية(٢٦٨).

وكما ذكرنا ذلك آنفًا، فإنّ الفعل «كَتَبَ»، الذي سُبِق بحرف الجرّ «عن»، كان يعني تأليف الرّسائل بناء على طلب من شخص في السُّلطة (الخليفة أو السُّلطان أو الأمير، على سبيل المثال)، ومن ثمّ يُنشئ الكاتب(٢٦٩) رسالة ما ليوقّع عليها سَيّدُه. وإذا مسّت حاجة لتجنُّب الغموض في الفعل «كَتَبَ»، أُضيفت إليه مكمِلاتٌ أُخَر، كما هي الحال في قولهم: «كَتَب الكثير»، بمعنى: كان خطُّه جميلًا وكَتَب فأكثَر. وإن كان الكاتب نسّاخًا قيل: «كَتَبَ وِراقَة»، وإن كان مؤلِّفًا أصيلًا قيل: «كَتَبَ إنشاء»(٢٧٠). وهكذا فإنّ الفعل «أنشأ» كان يعني إنشاء الرّسالة الأصيلة؛ وكانت المصطلحات: ناشِئ ومنشِئ تعني مؤلِّف / الرسالة؛ و«إنشائي»، صفة للمترسّل، نسبة من إنشاء، أي تأليف الرّسالة، في فنّ كتابة الرّسائل أو كتابة الخُطب(٢٧١). [٢٨٠]

٢) صنفان رئيسان من الكتابة

قَسَم القَلقَشَندي (ت ٨٢١هـ/ ١٤١٨م) الكتابة في مصنَّفه المسمّى **صُبح الأعشى في صناعة الإنشا**(٢٧٢)، إلى صِنفَين أساسيَّين:

١) كتابة الإنشاء.

٢) كتابة الأموال(٢٧٣).

ثمّ أخذ يُفصّل القول في تعريفهما على النحو التّالي: فكتابة الإنشاء يُراد بها كلُّ ما رجَع من صناعة الكتابة إلى تأليف الكلام وترتيب المعاني. وسرَد القلقشندي في هذا الصّدد كتابة الرّسائل، وكتابة الوثائق السّياسية والشّرعية والوثائق الرّسمية. أمّا كتابة الأموال، فهي كلُّ ما تعلّق بتحصيل المال ونفقات الدّولة. ثمّ ذكَر القلقشندي أنّ الأدباء أظهَروا المَيل دومًا إلى كتابة الإنشاء. والسّبب الرئيس الكامن خلف هذا المَيل هو أنّ كتابة الإنشاء تتطلّب العلم والأصالة، في حين أنّ كتابة الأموال تتعامل مع الوثائق الرّسمية والنّصوص التي هي كالنّماذج التي لا يخرج عنها صاحبها، ومن ثمّ فهي لا تتطلّب الأصالة، حيث تُنسَخ النّصوص كما هي دون تعديلات أو إضافات أو طرح. وهناك سببٌ مهمٌّ آخر خلف هذا المَيل، وهو قُرب كاتب الإنشاء من الحاكم، والمسئوليّات والامتيازات المرتبطة بهذا المنصب(٢٧٤).

ويتّضح هذا المَيل للأدباء في استعمال مصطلحَي: «كتابة» و«كاتب». فالمصطلح الأول جاء ليستَعمَل على إطلاقه -أي دون إضافة- ليعني التّأليف نثرًا، أو كتابة النّثر الفنّي. ومصطلح «الكاتب» إذا جاء على إطلاقه فإنّه يعني كاتب النّثر الفنّي، أو كاتب التّكوين النّثري الأصيل. وعلى هذا النحو عَنون [أبو هلال] العسكري (ت بعد عام ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م)(أ) كتابه بـ كتاب **الصّناعتَين: الشّعر والكتابة**، بمعنى كتاب الفنّين: الشّعر والنّثر الفنّي(٢٧٥).

٣) تصنيف الكتّاب وفقًا لمناصبهم

قسّم عبد الله البغدادي، ثمّ ابن عبد ربّه من بعده، الكتابة إلى أنواع خمسة. واستشهَد البغدادي بقول مجهول مصدرًا له في هذه اللّائحة، بينما وُجدت لائحة ابن عبد ربّه في رواية تعلّقت بـ عمرو بن مَسعَدة (ت ٢١٧هـ/ ٨٣٢م). وجاءت تلك الأنواع الخمسة على النحو التّالي:

١) كاتب الخَراج.

٢) كاتب الرّسائل.

(أ) كانت وفاة أبي هلال العسكري بعد سنة (٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م). (المترجم)

٣) كاتب الحاكم، أو كاتب القاضي.

٤) كاتب الجند

٥) كاتب المعاونة، (أي كاتب الشُّرطة)[٢٧٦].

٤) تصنيف الكتّاب وفقًا للوظائف المنوطة بهم

سرد التّصنيف المذكور أعلاه كُتّاب الإدارات المختلفة التّابعة للسُّلطة التنفيذية للدّولة، مشتملة على القضاء أيضًا. وفي المقابل، / صنّفت لائحة القلقشندي الكُتّاب [٩٨٦] وفقًا للوظائف المنوطة بهم. وتتكوّن لائحته من أنواع سبعة:

١) الكاتب الذي يُنشئ المكاتبات وكُتب الولايات.

٢) الكاتب الذي يكتب مكاتبات الحاكم.

٣) الكاتب الذي يكتُب عن كبار موظّفي الدّولة ومسئوليها.

٤) الكاتب الذي يكتُب المناشير والرّسائل الموجزة والنُّسخ.

٥) الكاتب الذي يُبيّض ما كتبه المنشئ للنّصّ، بخطٍّ جميل.

٦) الكاتب الذي يتثبّت من كلّ ما كُتب في الدّيوان، ويتحقّق من اللّحن، وعثرات القلم، وما إلى ذلك من ضُروب الخطأ.

٧) الكاتب الحافظ لسجلّات الدّيوان وما تعلّق بها، والمسئول عن تسجيلها[٢٧٧].

٥) تصنيف الكتّاب وفقًا لقدراتهم على الكتابة

ثمّة تصنيفٌ مثيرٌ للفضول قدّمه عَميد الرّؤساء أبو طالب محمّد بن أيوب الكاتب (٣٤٠-٤٤٨هـ/ ٩٥١-١٠٥٦م) -وهو المعمّر الذي جاوز عمرُه قرنًا من الزّمان- وكان كاتبَ الخليفة القائم في بغداد لمدّة ناهَزت على ستّ عشرةَ سنة. لقد صنّفت لائحتُه الكُتّاب حسب قُدراتهم بوصفهم كُتّابًا ومنشئين للنّثر الفنّي. وتألّفت

لائحتَه -مثلُها في ذلك مثل لائحة القَلقَشَندي التي دُوِّنت بعد نحو أربعة قرون لاحقًا- من سبعة أنواع:

١) «الكامل»: وهو الكاتب الذي يُنشئ المكاتَبات ويُمليها (أي ارتجالًا)، ويكتبُها بخطٍّ جميل.

٢) «الأعزَل»: وهو كالأوَّل، يُنشئ، ويُملي ارتجالًا، ولكن خطُّه ليس بذاك.

٣) «المبهَم»: وهو الكاتب صاحب الخطِّ الجميل، ولكن لا يسَعُه أن يُنشئ مكاتَبة، أو يُملي ارتجالًا.

٤) «الرِّقاعي»: وهو الكاتب الذي يبلغ هدَفه في كتابة الرُّقعة، لكنَّه لا يستطيع أن يُطيل أو يُنوِّع في المعاني.

٥) «المخَبَّل»: وهو الكاتب الحافظ الرَّاوية، لكن لا يسَعُه أن يُنشئ رسالة. فإن كان عاقلًا، صلَح أن يكون نديمًا للحاكم.

٦) «المخلِّط»: وهو الكاتب الذي يخلطُ في كتاباته الدُّرَّ والبَعر، فيذهب رَونق ما قد كتَب.

٧) «السُّكَيت»: وهو الكاتب الذي يُجهِد نفسه كثيرًا، وتُثمر قريحتُه بعد الجهد فكرة مفهومة، فمثَلُه في ذلك مثَل آخر الجِياد وصولًا في حَلبَة السِّباق، وهو -مع ذلك- يبلغ هدفَه[٢٧٨].

ونلحظ في هذه اللائحة أنَّ الصِّفات المقدَّرة تقديرًا عاليًا في كُتَّاب النَّثر كانت:

١) القدرة على الإنشاء.

٢) القدرة على الإملاء ارتجالًا، والتَّأليف ارتجالًا.

٣) الكتابة ببلاغة في غير لحن ولا مسخ.

وأمر اكتشاف الكُتَّاب الموهوبين في المصادر السِّيرية-الببليوغرافية، سهلٌ ميسورٌ، على الأقلِّ فيما يتعلَّق بنتاج قرائحهم / من كتاباتهم؛ فهم أولئك الذين خَلَّفوا [٢٨٢]

مجموعات منشورة من الرّسائل التي قاموا بإنشائها للملوك أو غيرهم من المتنفّذين وأصحاب الجاه. وهي المجموعات التي استخدمها المبتدئون بوصفها نماذج هادية للدّراسة والمحاكاة، ولاستخدام الكُتّاب ذوي الملكات المحدودة.

٦) أشهر الكتّاب

قدّم ابن عبد ربّه في كتابه المسمّى **العقد الفريد** قوائم طويلة من الكُتّاب تحت المسمّيات التالية:

١) كُتّاب النّبي [ﷺ].

٢) كُتّاب الخلفاء الرّاشدين: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي.

٣) كُتّاب بني أميّة.

٤) كُتّاب بني العبّاس ووزَراؤهم.

٥) كُتّاب غير الخلفاء.

٦) كُتّاب الأعيان.

٧) كُتّابٌ ارتقَوا مرتبة الشّرف من خلال كتاباتهم.

٨) كُتّابٌ لم يستحِقُّوا مناصبَهم[٢٧٩].

وترِد قوائم أخرى في مقامة القَلقَشندي، وفي غيرها أيضًا[٢٨٠].

٧) الدور المنوط بصاحب الديوان

اجتذب الدور البالغ الأهمية لصاحب الديوان -وهو الكاتب الذي كان يرأس الدّيوانَ- أفضل المواهب بسبب المكانة التي تمتّع بها شاغِل هذا المنصب بوصفه مقرّبًا من الحاكم، وكذلك الصّيت النّاتج عن تلك الحظوة والسّلطة. وقد أشار القَلقَشندي إلى هذا عندما ذكر أنّ المنشئ إنّما هو لسان الملك، المتحدّث باسمه (قارِن صاحب المنصب البيزنطي المسمّى *Logothete*)، و«كلّما كان كلامُه أصيلًا؛

سمت منزلته في عيون الرّجال، وعظمت مكانة ذلك الملك وعلت منزلته على سائر الملوك الآخرين»[٢٨١]. وهكذا كان الحاكم (خليفة كان أو سلطانًا أو أميرًا) يُجهد نفسه عند النّظر في تعيين كاتبه (صاحب ديوان الإنشاء)، من بين أفضل المواهب المتاحة، ولم يكترث للأصل والحسَب، بل قُدِّمَت المواهب على غيرها عند الاعتبار. وثمّ عددٌ كبيرٌ من الأمثلة الدّالّة في الأشعار والحِكَم التي تُثبت هذه المسألة، وهناك مثالان مشهوران من هؤلاء الكُتّاب المقرّبين والمتحدّثين الرسميّين في الإسلام[١]، أوّلهما صاحب ديوان مكاتَبات صلاح الدّين، أعني القاضي الفاضل البَيساني. أمّا المثال الثّاني ففي صقلّية -حيث بالَغ فريدريك الثّاني في استخدام النُّظم الإسلامية في إدارة الدّولة- وهو بييرو ديلّا فِينا صاحب ديوان مكاتَباته.

٨) الكتابة منصبٌ أدبي

قدّم عددٌ كبيرٌ من المصنَّفات، مثل **العِقد الفَريد**، قوائم غَصّت بالكُتّاب، الذين كثيرًا ما كانوا أيضًا موضوعًا لكتُب التّراجم في أدبيّات السِّيَر-البيليوغرافية. فكانت الكتابة واحدة من الوظائف المتاحة للأدباء، إلى جانب وظائف المؤدِّب الخاصّ، والمؤدِّب، والنّديم وما أشبه. انظر الملحق الثّالث للاطّلاع على قائمة للكُتّاب مرتَّبة زمنيًا، وتُغطي الفترة من منتصف القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي إلى أواخر القرن السّابع الهجري/ الثّالثَ عشَرَ الميلادي. وتتكوّن هذه القائمة من بعض أشهر هؤلاء الكُتّاب في الإسلام في المشرق والمغرب. / والغَرض منها هو أن يُلمّ القارئ [٢٨٣] بالأدباء الذين شغَلوا هذا المنصب في الإسلام، منذ ظهوره حتى القرن السّابع الهجري/ الثّالثَ عشَرَ الميلادي، والذي شهِدت خواتيمه انبلاجَ فجر عصر النّهضة الإيطالية. إلّا أنّ هذه القائمة ليست شاملة.

---

(١) كذا في الأصل الإنجليزي، ولا يخفى أنّ بييرو ديلّا فِينا لم يكن مسلمًا كي يُضرَب به المثل للكُتّاب في الإسلام. وأحسب أنّ جملة سقَطت سهوًا من قبيل «في الإسلام والغرب المسيحي»، أو نحو هذا. (المترجم)

٩) الكتابة: ابتداؤها ومسيرتها

بدأ التخصص بفنّ الكتابة في أوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي على يد عبد الحميد بن يحيى، كاتب مروان [بن محمد] (خلافته: ١٢٧-١٣٢هـ/ ٧٤٤-٧٥٠م)، وهو آخر خلفاء بني أمية[أ]. وكان أستاذه سالمًا كاتبًا لـ هشام بن عبد الملك (خلافته: ١٠٥-١٢٥هـ/ ٧٢٤-٧٤٣م). ولا يُعرف سوى القليل عن سالم، الذي يُنسب إليه الفضل في ترجمة رسائل أرسطوطاليس إلى الإسكندر، وفقًا لما ذكره ابن النّديم في **الفهرست**[٢٨٢]. ويعدُّ عبد الحميد مؤسّس فنّ الترسّل على أساس البلاغة، كما كان أوّل من طوّر الرّسالة إلى رسالة كاملة طويلة[٢٨٣]. وإحدى رسائله -أعني رسالته الشّهيرة المسمّاة **رسالة إلى الكُتّاب**- موجّهة إلى الكُتّاب كما يُشير عنوانُها، وتؤكّد على كرامة حرفتهم، وكذلك تُحدّد مسئوليّاتهم[٢٨٤].

تطوّر أدب الكاتب -الذي وجد أرفع تعبير عنه في فنّ كتابة الرّسائل- بالكليّة بين مستهلّ القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي وأواسط القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي. ويشهد ذلك القول المأثور على نشأة فنّ كتابة الرّسائل وتطوّره حتى بلوغه مرحلة النُّضج: «بدأت الكتابة بعبد الحميد، وخُتِمت بابن العميد».

١٠) ديوان الإنشاء مدرسةً للكتّاب

كما ورد في الباب الثّاني -الذي تناول المؤسّسات- كان الدّيوان أيضًا مدرسة لفنّ الكتابة. فجرى تدريب الكُتّاب على حرفة الكتابة في مبنى الدّيوان، الذي أُطلق عليه اسم «ديوان الرّسائل»، و«ديوان الإنشاء»، و«ديوان المكاتبات». وذكر التّنوخي في مصنّفه المسمّى **نشوار المحاضرة** عددًا من الحالات، أنهى فيها الطلّاب دراستَهم الأساسية لفنون الأدب وتدرّبوا تحت إشراف الكُتّاب في الدّيوان. فقد تدرّب سليمان بن الحسن (ت ٣٣٢هـ/ ٩٤٤م) -الذي أصبح لاحقًا وزيرًا للرّاضي (خلافته: ٣٢٢-٣٢٩هـ/ ٩٣٤-٩٤٠م)- على يد ابن الفُرات[٢٨٥]. وفي ثنايا حديث

(أ) لا ريب أنّ مقدسي يعني آخر خليفة أموي في المشرق؛ إذ إنّ للخلافة الأموية تاريخٌ طويلٌ في الأندلس. (المترجم)

التنوخي عن الكاتب عبد الله القِنّائي، ذكَر أنّ علي بن هشام الكاتب درَس على يده[٢٨٦]. وروى أبو جعفر ابن شيرزاد -كاتب ابن رائق، ووزير بَجْكَم، ثمّ توزون لاحقًا- قصة تدريبه في الدّيوان، وكان في التّاسعة عشرة من عُمره آنذاك[٢٨٧]. وتُوضِّح حال القاضي الفاضل البَيساني، كاتب صلاح الدّين، ولسانه النّاطق باسمه -التي ذكرناها آنفًا[أ]- بجلاء تامّ تلك الوظيفة الرّاسخة للدّواوين بوصفها مدارس لتدريب الكُتّاب[٢٨٨]. كما نعثر على مثال توضيحي آخر مهمّ في رواية ابن عبّاد، وزير مؤيّد الدّولة البُوَيهي، الذي لُقّب بـ «الصّاحب» (أي زميل الدّراسات العُليا بمصطلحاتنا المعاصِرة) في إشارة إلى / تدريبه العالي في فنون الأدب تحت إشراف [٢٨٤] ابن العَميد، وزير رُكن الدّولة البُوَيهي[٢٨٩].

١١) متون أدب الكتّاب

صُنِّف عددٌ كبيرٌ من الكُتب في فنّ الكتابة، وصَلتنا بعضُها، وفُقِد أكثرُها. وسبق أن تناولنا قائمة المصنَّفات الأساسية في الأدب التي ذكَرها ابن خَلدون في مقدّمته، وهي: البيان والتّبيين[ب] للجاحِظ، وأدب الكاتب لابن قُتيبةَ، والكامل للمُبرِّد، وكتاب النّوادر للقالي[٢٩٠]، وهي أعمالٌ مالت ميلًا شديدًا -اللّهم باستثناء البيان والتّبيين للجاحِظ- إلى اللّغة، وهي العمود الفِقري لفنون الأدب، وعدَّت النحو واللّغة أساسًا متينًا لا غنًى عنه لتلك الفنون. بيد أنّ البحثَ عن أرفَع تعبير عن الأدب ينبغي أن يكون في حقول أخرى، أعني تلك الحقول التي أطلقت العنان للبلاغة، التي احتلَّت مكان القلب من الجسد، بل كانت روح الأدب، وهي: الشّعر والترسُّل والخَطابة.

١٢) اللباس المميز للكتّاب العاملين بالديوان

سرَد التّنوخي اللّباس المميَّز للكُتّاب، وبوُسعِنا أن نجِد أوصاف هذا اللّباس عند رينهارت دُوزي، ويتكوّن ذلك اللّباس من:

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٢١٩ - ٢٢١. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب: «البيان والتبيُّن» كما ورَد اسم الكتاب على النُّسخ النَّفيسة من الكتاب، وكما أقرّ الأستاذ عبد السّلام هارون (محقّق الكتاب) بعد نشره. (المترجم)

١) القباء: وهو نوعٌ من الأردية، يتكوّن من قطعة واحدة، مع عدد من الأزرار التي تقع في وجه القباء.

٢) السّيف.

٣) المنطقة: وهي حزامٌ مصنوعٌ من الفضّة أو الذّهب.

٤) الشّاشية: غطاء الرّأس الذي تُلفُّ حوله العمامة، ويمكن تزيين الشّاشية والعِمامة بحُليّ الذّهب أو بالأحجار الكريمة[٢٩١].

١٣) اللباس المميز للكتّاب المتعطلين عن العمل

احتوت القائمة -المذكورة آنفًا- على لباس الكُتّاب الموظّفين العاملين في الدّيوان. أمّا لباس الكُتّاب المتعطّلين عن العمل فكان على النحو التّالي:

١) الدُّرّة: ضَربٌ من ضُروب الأردية، وهي ثوبٌ من قطعة واحدة، مفتوحٌ من الأمام حتى مستوى القلب، وله عددٌ من الأزرار؛ وربما حِيكَت الدُّرّة من نسيج أرخصَ من النّسيج المستعمَل في حياكة القَباء، مثل: الكتّان أو الصُّوف أو الشّعر.

٢) القَلَنسوة: نوعٌ من أنواع أغطية الرّأس، كانت تُلبس تحت العِمامة. وكانت كلٌّ من الدُّرّة والقَلَنسوة مشابِهة لتلك التي ارتداها النّصارى.

٣) خُفٌّ أحمر: زوجٌ من الأحذية الحمراء، من نوع الأحذية القصيرة[٢٩٢].

خامسًا: النُّدماء

١) النُّدماء المتصّبون

كان المؤرِّخ الهَيثم بن عَدي نديمًا للمنصور، ثمّ المَهدي، ثمّ الهادي، ثمّ هارون الرّشيد. وغطّت فترة خلافة أولئك الخلفاء مجتمعينَ أكثر من نصف قرن (١٣٦-١٩٣هـ/ ٧٥٤-٨٠٩م). وإلى جانب كون الهَيثم شاعرًا، فقد كتَب في التّاريخ والأنساب، والطُّبوغرافيا. وكان راويةً مكثِرًا في معارف العرب في الجاهلية.

[٢٨٥] / وإليه ينسب أوّل تاريخ حولي نعرفه، وهو التاريخ المسمّى التاريخ على السّنين[٢٩٣][أ]. وتمتّع بعض النُّدماء بمكانتهم لفترة طويلة في البلاط الملكي، ومنهم إسحاق بن إبراهيم الموصلي، وهو رجل متفنّن، نادم ستّة من الخلفاء، ابتداء من هارون الرّشيد إلى مستهلّ خلافة المتوكّل[٢٩٤].

٢) مؤهلات النديم

ازدهرت المنادمة في عهود الخلفاء العبّاسيّين الأوائل فقد تجمّع العلماء والشُّعراء على أبواب قصر الخليفة، آملين أن يُدعوا للتّرفيه عنه. وكانت الثّقافة الأدبية للأدباء مفصّلة لتلبية تطلُّعات بلاطات الملوك والأمراء، ومطالب أربابها[٢٩٥]. ومن ثمّ دعت المنادمة إلى التفنُّن، فكان التنوّع في المعارف بغرض التّرفيه، علاجًا ناجعًا في أوقات الملل والضّجر. إنّ رواية اللّقاء الأوّل للأصمعي مع هارون الرّشيد -كما رواها المَرزُباني- تُلقي الضّوء على العلاقة بين الحاكم والنّديم، والثّقافة الأدبية التي كانت للحاكم، والانبساط الذي كان يحصُل له من إنشاد الشّعر الجاهلي، واستعراض المناسبة التي قيل فيها، وإظهار قوّة الحافظة وما تعيه من خُطب الخُطباء، وأشعار الشُّعراء، وأقوال العلماء بالعرب وعاداتهم.

ظفَر الأصمَعي -الذي لم يبُزّه في معرفته بالشّعر والأخبار إلّا أبو عُبَيدة [مَعمَر بن المثنّى]- بمرافقة هارون الرّشيد في إحدى الأُمسيات، وذلك عندما استَدعى الخليفة -الذي جافاه النّوم وعانى الأرَق- حاجِبه ليجد له شاعرًا يُرفّه عنه. فنادى الحاجِب على أولئك الذين كان الأمل يحدوهم بلقاء الخليفة عند بوّابة القصر: «أبالحَضرة أحدٌ يحسِن الشّعر؟»، فكانت هذه فرصة الأصمَعي، الذي لم يتوان عن انتهازها، حيث أُحضِر أمام الخليفة، الذي ابتدَرَه سائلًا:

(أ) تشكّك مقدسي في عنوان هذا الكتاب، وذكر في دراسة له أنه إن لم يكن النّديم قد أسمى هذا الكتاب تسمية تُلائم مادّة كتاب الهيثم بن عدي، فربما كان هذا الكتاب هو أوّل كتاب تاريخ حولي عربي استند إلى اليوميّات مادة له. انظر: ابن البنّاء الحنبلي، يوميّات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري، ٢٤٠. (المترجم)

- «شاعرٌ أم راوية؟»

- «بل راوية لكلّ ذي جدّ وهزل، بعد أن يكون محسنًا».

- «تالله ما رأيت أدعى منك!»

فأجابه الأصمعي وقد نفد صبره:

- «أنا على الميدان يا أمير المؤمنين، فاطلق من عناني».

وما زال الرّشيد يختبر الأصمعي في الأمثال والشّعر، وما زال الأصمعي عند أحسن ظنّ الخليفة به، حتى إنّ الرّشيد أمر بتسهيل دخول الأصمعي عليه، كما أمر له بثلاثين ألف درهم، وأمر له وزيره بتسع وعشرين ألف درهم، وهي هبة راعى الوزير بحكمة أن تكون أدنى من هبة الخليفة[أ].

كان لدى كبار الأمراء نُدمائهم أيضًا. فكان الأديب أبو الفضل مضارب بن إبراهيم النّيسابوري (ت ٢٧٨هـ/ ٨٨٨م)، نديمًا للأمير طاهر بن عبد الله بن طاهر، وهو أحد الأمراء من بني طاهر، وهي الأسرة التي أسّسها جدّه [طاهر بن الحسين]، والذي أُطلق اسمه على محلّة من محلّات الجانب الشّرقي من بغداد، وهي الحريم الطاهري، كما ذكرنا ذلك آنفًا[(٢٩٦)(ب)].

٣) مخاطر حياة البلاط

كثيرًا ما كان النُّدماء -بسبب علاقتهم الوثيقة بالأمير- يتعدّون طورَهم تجرُّؤًا. فكان إبراهيم اليَزيدي / ويحيى بن أكثم من جُملة نُدماء المأمون. وكان أبو محمّد [٢٨٦]
-والد إبراهيمَ- مؤدِّبًا للمأمون في الصِّغَر. وذات يوم كانا يُنادمان الخليفة، وبتحريض من المأمون، سأل يحيى إبراهيم سؤالًا يحمل في طيّاته غمزًا، ومؤدّاه أنّ يحيى كان يتحرّش جنسيًّا بالصّبيان الذين كان يؤدّبهم، كما أُشيع عن عادة بعض المؤدّبين مع

(أ) فات مقدسي توثيق هذه الرّواية -كما ترى في مراجعه- وهي عند اليَغموري، نور القَبس (نشرة رودُلف زلهايم)، ١٢٩-١٣٠. (المترجم)

(ب) انظر ما تقدّم، ص ٣٣٤. (المترجم)

الصبيان في حلقاتهم. فغضب إبراهيم لمّا عاين تحريض المأمون لنديمه، فردّ على ... غاضبًا: «أمير المؤمنين أعلم خلق الله بهذا! إلّا أنّ أبي أدّبه»(٢٩٦). ولمّا أدرك إبراهيم مغزى تلميح نديمه وقف، ثمّ غادر الجماعة مغضبًا. وأسقط في يد جميع المأمون، فكأنّ على رؤوسهم الطّير. ثمّ التفت يحيى إلى إبراهيم قائلًا: «أتدري ما الحاضرين، وما تكلّمت؟ إنّي لأحسب أنّ هذا سببُ زوال أمركم». وكان أثر الخمر قد أتيت، زال عن رأس إبراهيم، فأدرك خطورة ما تفوّه به في حضرة المأمون، فدعا إليه بقلم ودواة، وسطّر ستّة أبيات من الشّعر(أ)، نظمها ارتجالًا، واعتذر فيها للخليفة، إنقاذًا لمصالح أسرته في البلاط، ومكانته فيه، بل إنقاذًا لرأسه من سيف المأمون على الأرجح(٢٩٨).

كان لتعدّي النّديم حدّه نتائج كارثية، كما حدث في حالة ابن السّكّيت التي ذكرناها آنفًا(ب)، حيث كان ابن السّكّيت نديمًا للمتوكّل، الذي أمر بقتله دعسًا بالأقدام(٢٩٩).

٤) المنافسة

أنشد أحمد بن محمّد -وهو حفيد أبي محمّد اليزيدي- قصائد للمأمون مرتجلًا إيّاها. وذات مرّة، أنشده بيتين من الشّعر فاخر فيهما بخدمة أبيه وجدّه الطّويلة وولائهما للخليفة، فقال له المأمون: «حسبك هذا». وفي مناسبة أخرى أمره المأمون أن ينشده أبياتًا في الخضاب. فأنشده أحمد من فوره، لكن يحيى بن أكثم -منافس

(أ) كتب إبراهيم معتذرًا للمأمون، ومناشدًا إيّاه العفو عن زلّته: [الطّويل]

أنا المذنب الخطّاء والعفو واسعٌ ... ولو لم يكن ذنبٌ لما عُرف العفو

سكرت فأبدت منّي الكأس بعض ما ... كرهت وما إن يستوي السّكر والصّحو

ولا سيّما إذ كنت عند خليفة ... وفي مجلس ما إن يليق به اللّغو

ولولا حميا الكأس كان احتمال ما ... بدهت به لا شكّ فيه هو السّرو

تنصّلت من ذنبي تنصّل ضارع ... إلى من لديه يُغفر العمد والسّهو

فإن تعف عنّي ألف خطوي واسعًا ... وإن لا يكن عفوٌ فقد قصّر الخطو

فلمّا طالع المأمون هذه الأبيات رقّ لإبراهيم وعفا عنه. (المترجم)

(ب) انظر ما تقدّم، ص ٥٢٤. (المترجم)

الشاعر القديم- انتقد الأبيات لخلوّها من مديح المأمون، فردّ أحمد عليه محتجًا بأنّ الخليفة أمَره أن تكون الأبيات في الخِضاب لا في غيره. ثمّ أنشد بمدح المأمون مرتجلًا، ملتزمًا القافية والوزن نفسَيهما[٣٠٠]. وكان قرض الشعر ارتجالًا وحسب الطَّلب، محلَّ تقدير عالٍ للغاية. وفي هذه الحالة، خدَم هذا الارتجال صاحبه أيضًا في إسكات ألسِنَة المنافِسين.

وكان النَّضر بن حَديد صديقًا للأمير المعتَصِم قبل أن يلي الأخير الخلافة، إلى أن دخَل المعتَصِم في زُمرة جُلساء المأمون. فقلَب للنَّضر ظَهر المِجَنّ، ولم يعُد يأذن له بالدُّخول عليه. فكتب النَّضر قصيدة، لمّا سَمِعها المعتَصِم، أذِن له بالدُّخول عليه مجدَّدًا[٣٠١](أ).

٥) اضمحلال المنادمة

ليس يخالجُنا الشَّكُّ في أنَّ النُّدماء كانوا موضع شَجب أهل الديانة في المجتمَع. وقد سبق أن تعرَّضنا لمقولة المتَّقي: «المصحَف نديمي، ولا أريد جليسًا غيرَه»، وردّ فعل أبي بكر الصُّولي على مقولة المتّقي، وتعليق ابن الجَوزي على ردّ الصُّولي[٣٠٢](ب). ولمّا دَعا المستنصِر (خلافته: ٣٥٠-٣٦٦هـ/ ٩٦١-٩٧٦م) / الشّاعر عبد الله بن [٢٨٧]
عبد الله الأندلسي، الملقَّب بالبَرقي، ليُصبح نديمًا له، أبى البَرقي تورُّعًا[٣٠٣]. ولم يكن البَرقي نسيجَ وحده في ذلك، بل كانت حالُه مؤشّرًا على العصر، فقد كان المناخ الاجتماعي آخِذًا في التغيُّر تدريجيًا. ولم يعُد لدى المصادر التّاريخية -ابتداء من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَر الميلادي فصاعِدًا- شيءٌ تقصُّه علينا من قَصص المنادَمة وأخبار النُّدماء.

(أ) أنشد النَّضر مناشدًا الأمير -آنذاك- المعتَصِم: [الطويل]

تصغَّر أبا إسحاق في الإذن إنّني رأيتُك تجفوني وأنت كبيرُ
قد اغنى إله النّاس طرًّا بفضله فتركُكَ لي خَطبٌ علي يسيرُ
إذا ما أتيت الباب لم أر آذنًا ضحوكًا ولا من بالسّلام يُشيرُ

(المترجم)

(ب) انظر ما تقدَّم، ص ٤٩٦. (المترجم)

سادسًا: نبذة من علوم النُّدماء

في ثنايا ترجمة القفطي لأبي الفرج الأصفهاني -صاحب كتاب الأغاني المعروف- سرد القفطي العلوم والمعارف التي برع فيها خاصّة، وهي التاريخ والنحو واللُّغة والشِّعر. كما سرد أيضًا معرفة الأصفهاني ببعض علوم المنادمة، مثل علم الجوارح (الصَّيد بالصُّقور)، والبيطرة، وبعض الطبّ، والتنجيم، والصَّيدلة، وما إلى ذلك[٣٠٤]. وبحلول عصر القلقشندي، نجد أنّ هذه المعارف قد أضحت مضافة إلى فنّ الكتابة بوصفها حقولًا فرعية ألحقت بها. وقد سردها القلقشندي في مقامته المسمّاة **المقامة البدريّة في الكتابة**[٣٠٥].

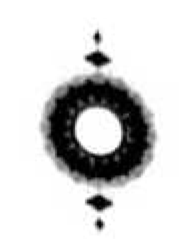
سابعًا: نهاية المنادمة

يبدو أنّ ما تقدّم دالٌّ على أنّ المنادَمة -بوصفها صَنعة- قد استوعبتها الكتابة في الأخير. والحَظ أنّ أبا الفرج الأصفهاني -الذي اشتمل علمه على تلك الحقول التي تنتمي إلى المنادَمة، كان كاتبًا معروفًا[٣٠٦]. وقد اضمحلّت المنادَمة تدريجيًا بلا شكٍّ، لكن يبدو أنّها درَسَت وعفَت آثارُها بالفعل، فأضحَت شيئًا من الماضي في حياة البلاط في بغداد في وقت ما من أواخر القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، مع ولاية القادر الخلافة (خلافته: ٣٨١-٤٢٢هـ/ ٩٩١-١٠٣١م). وكانت خلافة القادر مؤذِنة بصعود حركة أهل الحديث بوصفها قُوة ناضلت منافسيها في الحياة الدِّينية والسِّياسية في بغداد. وبظهور القادر، وصَل مناخ ما بعد محنة خَلق القرآن إلى ذُروته. وتصاعدت مراسيم القادر المستلهَمة من عقيدة أهل الحديث وصولًا إلى «الاعتقاد القادري»، خلال الثُّلث الأوّل من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَر الميلادي، وهو بمنزلة مانيفستو لأهل الحديث.

لقد تغيَّر المناخ الاجتماعي حتى إنه لم يعُد من الممكن ممارَسة المنادَمة مع ما كانت تتَّسِم به من معاقَرة الخمر والمراقص. أو قُل: لم تعُد المنادَمة تُمارَس علَنًا على الأقلّ. وهذا هو السَّبب في لوم ابن الجَوزي للصُّولي؛ لانتقاد الأخير الخليفةَ الذي تعزَّى عن النُّدماء بالمصحَف[٣٠٧]. وربما كان أحمد بن عطية الدَّسكري

- الأديب الفقيه الضرير - آخر النُّدماء، فقد نادم الأمير سيف الدَّولة صدقة [بن مزيد] (حُكمه: ٤٧٩-٥٠١هـ/١٠٨٦-١١٠٨م)، في حلّة بني مزيد التي كانت تبعُد نحو ٤٠ ميلًا جنوب بغداد. وكان الدَّسكري شاعرًا في بلاط القائم والمقتدي والمستظهر في بغداد"[٣٠].

الباب السابع
الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي



الفصل الأول
دراسات في أصول النزعة الإنسانية وجذورها

/ ما أن يفرغ القُرّاء من مطالعة الصّفحات السّابقة، سيجد المحيطون علمًا منهم [٢٩١]
بالنّهضة الإيطاليّة وحركتها الإنسانيّة، كما درسها يعقوب بوركهارت (Jacob Burckhardt) في منتصف القرن التّاسع عشر الميلادي، وبول أوسكار كريستلر (Paul Oskar Kristeller) في منتصف القرن العشرين خاصّة، أنفسهم -ولا شكّ- على دراية بأوجه التّشابه الملفتة للنّظر، سواء في مقدارها أو في أهمّيتها، بين الأدب العربي الإسلامي الكلاسيكي، وبين النّزعة الإنسانيّة في الغرب اللّاتيني المسيحي.

لقد أظهرت الدّراسات الحديثة حماسة شديدة لدراسة أصول الحركة الإنسانيّة وجذورها. وصادفت النّجاح فيما يتعلّق بالمصادر الأصيلة القريبة. إلّا أنّني أرى أنّها أخفقت فيما يتعلّق بالأصول؛ وذاك لأنّ هذه الأصول خفيّة، كما أنّها لا تخطُر على البال، ومن ثمّ فقد ظلّت خارجَ إطار التصوُّر. فعندما يصف بعضُ الكُتّاب بعضَ الظّواهر التي اتّسمت بها الحركة الإنسانيّة، بأنّها «لم يكن ثمّ مثيلٌ لها في أي مكان آخر»، وبأنّها كانت نتيجة «تطور عَفوي وطبيعي»؛ فذلك لأنّ نطاق رؤيتهم اقتصر على الغرب المسيحي دون غيره. فإن كان لا بدَّ من اكتشاف إرهاصات عصر النّهضة الإيطاليّة، فأعتقد أنه يجب أن نعمل على توسيع نطاق الرُّؤية ليشمل عالم الإسلام الكلاسيكي. وكلُّ ما نحن بحاجة إليه هو أخذُ التّجرِبة العربية الإسلامية بعين الاعتبار. ويكمُن الخطأ في هذا النّطاق المحدود للرُّؤية، في افتقارنا إلى دراسات تاريخية مقارِنة عن الإسلام والغرب في حقبة القرون الوسطى، على نحو كافٍ في التّحليل الأخير.

وسنُقدِّم -على امتداد الصَّفحات التَّالية- خلاصات لنتائج دراسات بعض العلماء الغربيِّين الذين تصدَّوا لدراسة مسألة أصول النَّهضة الإيطاليَّة.

أولًا: ب. ل. أولمان

في مقالته المسمَّاة (Some Aspects of the Origins of Italian Humanism) «بالعربية: جوانب من أصول النَّزعة الإنسانيَّة الإيطاليَّة»، وفي معرض خاتمة تلك المقالة، صرَّح ب. ل. أولمان (B. L. Ullman): «ألمحت إلى دور محتمل لفرنسا في إشباع جوع الإيطاليِّين النَّهمين للثَّقافة في القرن الرَّابع عشر الميلادي[أ] فحسب، ومن ثمَّ الإسهام في أصول النَّزعة الإنسانيَّة»[١]. وأدلى أولمان بتفسيره لسبب نشأة النَّزعة الإنسانيَّة في إيطاليا، وليس في فرنسا، بقوله:

> «على الرَّغم من كونها [يعني النَّزعة الإنسانيَّة الإيطالية] مدينةً لفرنسا ...[ب] حافظت النَّزعة الإنسانيَّة الإيطالية -في طورها الأوَّل- على استقلالها، وإلَّا فإنَّها لم تكن لتتطوَّر قطُّ. كانت الرَّغبة الغامضة موجودة بالفعل، وأتاحت أڤينيون (Avignon) وفرنسا الفرصة لها»[٢].

[٢٩٥] / استشعر أولمان أصول الحركة في إيطاليا، لكنَّه لم يجد تفسيرًا للسَّبب المؤدِّي إلى حدوثها. ومن ثمَّ سوَّغ استقلال إيطاليا بالأسباب التَّالية:

> «على الرَّغم من ولع بترارك (Petrarch) بـ ڤوكلوز (Vaucluse)، فإنَّه

(أ) على مدار أبواب الكتاب السَّابقة أثبتُّ القرن الهجري المكافئ للقرن الميلادي في الحالات التي أغفل مقدسي ذلك عمدًا أو سهوًا. ولكن في هذا الباب -المتعلِّق أساسًا بالثَّقافة الأوروبية والتَّاريخ الأوروبي، ولا سيَّما في عصر النَّهضة- لم أر داعيًا عمليًّا يقتضي إثبات المقابل الهجري، اللهمَّ إلَّا في سياق محدود، وعلى شرط استدعاء النَّظير في العالم الإسلامي صراحةً أو ضمنًا في السِّياق، فأثبتُّ المكافئ الهجري في الحواشي، وكذلك أسماء بعض الحُكَّام المسلمين المعاصرين لملوك أوروبَّا وأمرائها من باب التَّقريب لذهن القارئ العربي. (المترجم)

(ب) تجدر الإشارة إلى أنَّ هذه النِّقاط الثلاث من وضع المؤلِّف للدِّلالة على مواضع بعينها أهمل فيها بعض كلام المؤرِّخين والباحثين الغربيِّين الذين نقل عنهم على نحو كثيف في هذا الباب، ممَّا عدَّه استطرادًا أو حشوًا لا يخدم غرضه في تلك المواضع، وقد أوردتها في مواضعها كما هي في الأصل الإنجليزي حذو النَّعل بالنَّعل. وستتكرَّر كثيرًا لاحقًا، فليُتنبَّه. (المترجم)

-أعني بترارك- ما كان يُخفي نُفوره من بربرية الفرنسيّين. نعم اعترف بترارك بأنّ الفرنسيّين هم أكثر الأمم تحضُّرًا بين البرابرة، لكنّه لم يزل مصرًّا بعد على أنّ الإيطاليّين هم اللّاتين الأقحاح ... وقد عطّلت النّزعة الإنسانيّة ... أدب القرون الوسطى برُمّته، لتبدأ من حيث انتهى القدماء. بينما رأى الفرنسيّون في أدبهم -في القرون الوسطى- جزءًا لا يتجزّأ من تقاليدهم، وهكذا لم يستطع الإحيائيون الفرنسيُّون الأوائل أن يُنحّوا ذلك الأدب جانبًا ببساطة. وحدهم الإيطاليُّون ارتحلوا ملتمسين أدب أسلافهم القدماء، متخفّفين من ثقل تلك الحمولة عديمة القيمة»[(أ)(٣)].

رفضَ أولمان -من ثمّ- «وجهة النّظر القائلة بأنّ النّهضة الإيطالية كانت مجرّد امتداد لجهود الفرنسيّين». بل على النّقيض من ذلك، رأى أنّه «لم يزل متعيّنًا عدُّ النّهضة الإيطالية ظاهرة جديدة بالكليّة ...»[(٤)].

ثانيًا: روبرتو ڤايس

في مقالته المسمّاة (The Dawn of Humanism in Italy) «بالعربية: فجر النّزعة الإنسانيّة يبزغ في إيطاليا»، عرّف روبرتو ڤايس (Roberto Weiss) مهمّته بأنّها:

«بالكاد تهدف إلى إظهار ما يمكن أن أُطلق عليه «طَرحي الخاصّ» حول هذا الانتقال المتدرّج من أساليب القرون الوسطى، إلى أساليب عُدّت أكثر حَداثة للمعرفة فحسب. والتي أسفرت عن حدوث النّهضة (Renaissance) في التطوُّر الأخير»[(٥)].

وأماط ڤايس اللّثام عن أنّ الحركة الإنسانيّة قد نشأت بأقدار متفاوتة في بادوا (Padua)، وڤيرونا (Verona)، وڤيتشنزا (Vicenza)، والبُندقية (Venice)، وميلان (Milan)، وبولونيا (Bologna)، وفلورنسا (Florence)، ونابولي (Naples)[(٦)]. أمّا عن التّساؤل حول السّبب الدّاعي إلى نشوء النّزعة الإنسانيّة في أواخر القرن الثّالث عشرَ الميلادي، فقد قال ڤايس ما نصُّه: «إنّ هذه المسألة شائكة للغاية، ولست أفضّل أن أتطرّق إليها حاليًّا». ولكنه استطرد مشيرًا إلى ما أسماه: «الدّور الرّائد للقانونيّين[(ب)]

(أ) إشارة مجازية إلى أدب القرون الوسطى الذي نظر إليه الإحيائيُّون الإيطاليُّون بازدراء، بينما تطلّع إليه نُظراؤهم الفرنسيُّون بنظرة احترام واعتبار. (المترجم)

(ب) يعادلهم الفقهاء في السّياق الإسلامي. (المترجم)

في التطوُّر المبكّر للنّزعة الإنسانيّة»، واقترح أنّ «الموقف الجديد إزاء الأدب الكلاسيكي انبثق -جزئيًا- من خلال دراسة القانون الرُّوماني على أيدي الشُّراح (Glossators) الذين وضعوا شُروحاتهم على القانون الرُّوماني القديم». وثمّة «عامل آخر: ألا وهو إقحام البلاغة في السِّياسة(٦)... ولا يكاد يظهر سببٌ آخر على الإطلاق أكثر جلاءً من الدّور البارز للقانونيّين في نشوء النّزعة الإنسانيّة في إيطاليا»(٧).

نمضي قُدمًا مع فايس في مقالته، فنجده -في معرض إشارته إلى طبيعة النّزعة الإنسانيّة في البُندقية (Venetian humanism)، يشير إلى أنّ الأنشطة الإنسانيّة استُخدمت في البُندقية بوصفها أداةً في خِدمة الدّولة، والتي كانت تقدّر قيمة هذا السِّلاح -بوصفه سلاحًا سياسيًّا- حقّ قدره. ثمّ أضاف من ثمّ: «إنّ هذه الصِّبغة المميّزة، التي ينبغي أن تُعزى إلى سمات جمهورية البُندقية وخصائصها، **لم يكن لها مثيلٌ في مكان آخر، يُعرَف فيُذكر**»(٨).

ثمّ يصل فايس -في خاتمة دراسته- إلى القول إنّه سعى لإثبات نقطتين:

> «إنّ النّزعة الإنسانيّة في إيطاليا قد وُجدت بالفعل قبل مولد كلٍّ من بترارك وبوكاتشيو (Boccaccio). وإنّ هذه النّزعة الإنسانيّة الأولى لم تكن ردَّ فعل ضد النّظر المستند إلى الفلسفة. كما لم تكن رغبة واعية في «تجديد الدّراسات الكلاسيكية (*Renovatio Studiorum*)» / وتطلُّعات العصر الذّهبي، **لكنها كانت حركة عَفوية، وتطوُّرًا طبيعيًّا للدّراسات الكلاسيكية على النحو الذي جرى خلال القرون الوسطى المتأخِّرة**»(٩). [٢٩٦]

وقَع فايس -عن وعي- ضحية للنَّمط نفسه من التّفسير السّطحي الذي سبق أن قدّمه الألمعي جابرييل كومبايريه (Gabriel Compayré) في دراسة له عن نشأة الجامعات، قبل نصف قرن، قائلًا إنّها -أي الجامعات- نشأت من **حركة عَفوية للعقل البشري**(١٠).

ثالثًا: سم درلسدن

ثمّة مفهومٌ مشابهٌ للحركة التّلقائية أو «التطوُّر الطَّبيعي والعَرَضي»، ألا وهو مفهوم

---

(٦) يعادله في السِّياق الإسلامي إدخال البلاغة بوصفها عنصرًا رئيسًا في كتابة الرّسائل الرّسمية. (المترجم)

سيم دريسدن (Sem Dresden)، وهو صاحب مقالة رائعة عن **الإعارة الثقافية** (*Cultural borrowing*)

> «ربما جاز لنا القول: إنّ النزعة الإنسانيّة الإيطالية، وعصر النهضة التي جرت خلال القرن الخامس عشر كانت نزعة قائمة بذاتها، ونشأت من تلقاء نفسها، على نحو مستقلّ عن العالم الخارجي إلى حدّ ما»[١١].

رابعًا: بول أوسكار كريستلّر

بعد بضع سنوات من نشر أولمان لمقالته، افتتح بول أوسكار كريستلّر الدّراسات الأساسية، وهي سلسلة من الدّراسات التي ألقت ضوءًا كثيفًا على معنى «الإنسانيّة»، وعلى أصول تلك الحركة في إيطاليا. وفي مقالته المسمّاة (Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance) «بالعربية: الإنسانيّة والمدرسيّة في عصر النّهضة الإيطالية»[١٢]، أبرز كريستلّر حقيقة مهمّة، ألا وهي اختلاف إيطاليا عن غيرها من الأقطار الأوروبية في كثير من الجوانب المهمّة المميّزة لثقافة القرون الوسطى، مثل: الهندسة المعمارية، والموسيقى، والدّراما الدّينية، والشّعر اللّاتيني، والشّعر العامّي، والفلسفة المدرسيّة ودراسة اللّاهوت، بل والدّراسات الكلاسيكية أيضًا. بيد أنّ إيطاليا -وفقًا لما ذهب إليه كريستلّر- تميّزت بتقاليدها الخاصّة والثّابتة. فإلى جانب عوامل أُخَر، تميّزت إيطاليا بدراسة قواعد اللّغة والبلاغة، وكان جونزو النوفاري (Gunzo of Novara) وأنسلم المشّائي (Anselm the Peripatetic)، وهما من أهل القرنَين العاشر والحادي عشَرَ الميلاديَّين، أبرزَ البلَغاء الإيطاليّين. كما كانت مكتبة بابّيو (Babbio) في القرن العاشر الميلادي غنية بالرّسائل المصنّفة في النحو. كما ذكر كريستلّر ك. فوسلر (K. Vossler)[١٣] مستدلًّا به على افتقار إيطاليا النّسبي للشُّعراء قبل دانتي (Dante)[١٤](أ).

(أ) لعلك تلحظ أن كريستلّر أراد الإيماء إلى أنّ دانتي كان نسيج وحده، وظاهرة فريدة لم تكن لها إرهاصاتٌ ملموسة. بيد أنّ مقدسي يُلمح -بهذا الاستشهاد من قول كريستلّر- إلى أنّ دانتي لم ينبت من الفراغ، وإنّما كان يُحاكي ظواهر أخرى نشأت في أمكنة ما، وهو يعني العالم الإسلامي بلا شك. (المترجم)

واستطرد كريستلر قائلًا: إنّ المكتبات الإيطالية لم تكن غنية بأعمال الشعراء اللاتين الكلاسيكيين، على النقيض من بعض المكتبات الفرنسية والألمانية (ولم يستثن كريستلر من تعميمه هذا إلّا مكتبة مونت كاسينو (Monte Cassino) الإيطالية)، إلّا أنّ المخطوطات المكتشفة ثمّة كانت قد نُسخت -في معظمها- في بلدان أخرى غير إيطاليا. ثمّ خلص كريستلر إلى ما يلي:

«يبدو أنّ الاستنتاج -الذي لا مفرّ منه- يقضي بأن دراسة المؤلّفين اللاتينيين الكلاسيكيين كانت مهمَلة نسبيًا في إيطاليا خلال القرون الوسطى المبكّرة، وأنّ تلك النّزعة استلهَمها الإيطاليّون من الفَرنسيّين في النّصف الثّاني من القرن الثّالث عشَرَ»[١٥].

وعرّف كريستلر النّزعة الإنسانيّة على النحو التّالي:

«نعني بالنّزعة الإنسانيّة مجرّد المَيل العام للعصر إلى إيلاء الدّراسات الكلاسيكية أهمية قُصوى، والنّظر إلى العصور القديمة الكلاسيكية بوصفها معيارًا وأنموذجًا مشترَكًا وُجّهَت من خلاله الأنشطة الثّقافية برُمّتها»[١٦].

[٢٩٧] / ثمّ استطرد قائلًا:

«ستَغدو مهمّتُنا -من ثمّ- أن نفهم معنى هذه الحركة الإنسانيّة التي اقترنت عادة باسم بترارك، وأصولَها»[١٧].

بيد أنّ كريستلر رفض التّفسير الذي يعُدّ الحركة الإنسانيّة «مجرّد نشأة للعلوم الكلاسيكية» بوصفه تفسيرًا غير مقنع على الإطلاقِ؛ وذاك للسّببَين التّاليَين:

«إخفاقُه [أي ذلك التّفسير] في شَرح النموذج الأرفَع للبلاغة الذي ما برح الإنسانيّون يسعون إليه ويُنادون به في كتاباتهم كلّ ما وسِعَهم ذلك. وإخفاقُه أيضًا في تفسير تلك الأدبيّات الهائلة من الأطروحات والرّسائل والخُطب والقصائد التي خلّفَها الإنسانيّون»[١٨].

كما رفَض كريستلر أيضًا التّفسير الذي عدّ النّزعة الإنسانيّة فلسفة للنّهضة الجديدة، عارَضت الفلسفة القديمة القُروسطية، أي المدرسيّة. وأشار كريستلر إلى أنّه على الرّغم من ذلك النّقد الشّديد الذي وجّهه كلٌّ من: بترارك وفالّا (Valla) وإراسموس

(Erasmus) وفيفز (Vives) للتّعليم القُروسطي من قبل، وميلهم إلى استبدال التّعليم الكلاسيكي به، فقد نجت الفلسفة المدرسيّة طيلة عصر النّهضة. كما لفت كريستلّر النّظر كذلك إلى أنّ الحركة الإنسانيّة «لم تنشأ في حقل الفلسفة أو الدّراسات العلمية»، لكنها نشأت في حقل **الدّراسات النحوية والخَطابة**. وربط كريستلّر بين الحركة الإنسانيّة وأدب **الديكتامين** (*Ars dictaminis*) [الأمالي]، وأدب **الوعظ** (*Ars arengandi*). واشتَبه كريستلّر في أنّ الاتجاهَ الجديد نشأ نتيجة للمؤثّرات القادمة من فرنسا في النّصف الثّاني من القرن الثّالث عشَرَ الميلادي. كما رأى أنّ القانونيّين والأطبّاء وعلماء الرياضيّات والفلاسفة وعلماء اللّاهوت، كانوا من بين أولئك «الذين اشتغَلوا بالدّراسات الإنسانيّة إلى جانب اشتغالهم بدراساتهم المتخصّصة»[١٩].

وقدّم كريستلّر -غير مرّة- في دراسته، تعريفَه لـ **الدّراسات الإنسانيّة** (*studia humanitatis*)، وهي وفقًا له:

> «حَلقة من التخصُّصات العلمية، اشتمَلت على: **النحو والخَطابة والشّعر والتّاريخ وفلسفة الأخلاق**. بيد أنها استَبعدت الفلسفة الطّبيعية والميتافيزيقا والطبّ والرياضيّات واللّاهوت والقانون بالكليّة ... وقد انتُقِدت هذه النّظرية؛ لكونها جَوفاء، وتميل إلى الحطّ من شأن حركة تاريخية لطالما نظَرتُ إليها نظرةً مِلؤها الإعجاب. ومع ذلك، فأنا أعتقد أيضًا أنّ مهمّة النّظرية التاريخية -بوصفها فَرضيّة علمية- ليست أن تكون جذّابة، بل أن تكون لها مصداقيّتها، وصلاحيّتها بوصفها طرحًا موضوعيًا محضًا»[٢٠].

صُنّفت هذه التخصُّصات على أنّها **دراساتٌ إنسانيّة**، وهو اصطلاحٌ نجدُه في كتابات شيشرون (Cicero) وجيلّيوس (Gellius)، واستعمَله في القرن الرّابعَ عشَرَ علماء مثل: كولوتشيو سالوتاتي (Coluecio Salutati). ومن هذا المصطلح اشتُقّ المصطلح المعاصر: **إنساني** (*Humanist*). ووفقًا للمعنى القديم، كانت العلوم الإنسانيّة ترمُز إلى تعليم أدبي استحقّه أحد النُّبلاء، ولكن:

> «في القرن الخامسَ عشَرَ، اكتسَب مصطلح **الدّراسات الإنسانيّة** معنًى فنيًا دقيقًا، ويظهر ذلك المعنى في وثائق الجامعة والمدرسة إضافة إلى متون

[٢٩٨] تصنيف حقول الكُتب بالمكتبات. / ثمَّ ما لبث اصطلاح الدِّراسات الإنسانيّة أن عُرِّف على أنّه يضمُّ حقولًا خمسة، هي: النحو، والخَطابة، والشِّعر، والتّاريخ، وفلسفة الأخلاق. بمعنًى آخر -وبلغة عصر النَّهضة- كان الإنساني ممثِّلًا محترفًا لهذه التخصُّصات جميعها. وينبغي علينا أن نسعى لفهم إنسانيّة النَّهضة من حيث النَّماذج المِهنية، والاهتمامات الفكرية، والإنتاج الأدبي للإنسانيّين»[٢١].

وأبرز كريستلَّر ظهور متن يحتوي على هذا التّصنيف في رواية للبابا نيكولاس الخامس (Nicholas V) (اعتلى كرسي البابوية بين عامي ١٣٩٨-١٤٥٥م) قبل أن يليَ البابوية؛ إذ إنه وضَع في شبابه رسالة في تصنيف الكُتب بالمكتبات، وضَعها لـ كوزيمو دي ميدتشي (Cosimo de' Medici):

"de studiis autem humanitatis quantum ad grammaticam, rhetoricam, historicam, et poeticam spectat ac morale."

ونجد التّخصصات الأربعة الأُوَل(أ) -المذكورة في هذه اللائحة- أيضًا في متن تعليمي منسوب لليسوعيّين (Jesuits)، مؤرَّخ بعام ١٥٩١م:

"studia humanitatis, hoc est grammaticae, historiae, poeticae et rhetoricae."[٢٢]

وأشار كريستلَّر أيضًا إلى أنَّ:

«عددًا كبيرًا من الإنسانيّين عَدُّوا الرَّجل الموسوعي المتفنِّن المثَل الأعلى، وبه افتخَروا. وكان لديهم **اهتماماتٌ قوية بحقول أخرى إلى جانب الإنسانيّات**، وأسهَموا في هذه الحقول إسهامات كبيرة»[٢٣].

وقال كريستلَّر: «إنَّ مصطلح إنساني تعود جذورُه إلى أواخر القرن الخامس عشَرَ الميلادي، وشاع استعمالُه في القرن السّادسَ عشَرَ»[٢٤]. وهذا المصطلح اللّاتيني الجديد: **الإنساني** (*Humanista*)، وما يُكافئه بالعاميّة الإيطالية، والفَرنسية، والإنجليزية -فضلًا عن لُغات أُخر- كانت مصطلحاتٌ شائعة الاستعمال في القرن السّادسَ عشَرَ

(أ) أي باستثناء فلسفة الأخلاق. (المترجم)

وصفًا للأستاذ (Professor) أو المعلّم أو الطّالب في حقل الدّراسات الإنسانيّة، وظلّ هذا الاستعمال حيًّا، بل كان مفهومًا بجلاء حتى القرن الثّامنَ عشرَ[٢٥]. وصيغَ الاصطلاح اللّاتيني (*Humanista*)، أي إنساني، على نحو لُغوي قياسي، كقولهم: قانوني (*Legista*)، وقاض (*Jurista*)، وعالمٌ في شريعة الكتاب المقدّس (*Canonista*)، وفنّان (*Artista*)، خلال عصر النّهضة الإيطالية. إلّا أنّ مصطلح النّزعة الإنسانيّة (*Humanism*) صيغَ بعد عدّة قرون عندما استعملَه مؤرّخو القرن التّاسع عشرَ للمرّة الأولى[٢٦]. ثمّ ما انفكّ كريستلّر واصفًا محتوى كلّ تخصّص من التخصّصات الخمسة التي تكوّنت منها الدّراسات الإنسانيّة وفقًا للفهم السّائد في عصر النّهضة، ومن بين النّقاط التي أثارها في هذا الصّدد، أكّد كريستلّر على ما يلي:

١) النحو

تضمّنت الدّراسات النحوية العناصر التّالية: القواعد اللُّغوية المتعلّقة باستعمال اللُّغة على نحو سليم، وبعض العناصر اللّاتينية التي كان الطّالب بحاجة إليها بوصفها أداة أوّلية ممهّدة لجميع الدّراسات التّالية. فقد كانت اللّاتينية لُغة الكنيسة، والعلم، والتّعليم الجامعي، والمحادثات الدّولية والمراسلات. وكان على المتضلّعين فيها -أعني اللّاتينية- التّحدُّث والقراءة والكتابة بها. ومن ثمّ كان الطالب ينكبُّ على دراسة الشُّعراء الرّومان، وأعمال كُتّاب النّثر البلَغاء. ومع القرن الرّابعَ عشرَ الميلادي، انفصلت دراسة الشّعر عن دراسة النحو، ومال النحو إلى أن يكون محصورًا في مستوًى أوّلي على نحو أكثر وضوحًا[٢٧].

٢) الشعر

كان لدراسة الشّعر هدفٌ مزدوَجٌ:

١) قراءة أشعار الشُّعراء اللّاتين الكلاسيكيّين، واستيعابُها.

٢) تعلُّم كيفية تأليف الشّعر اللّاتيني.

[٢٩٩] / أضحى الطّالب قادرًا على كتابة بيت شعر لاتيني من خلال دراسة النّماذج

اللاتينية الكلاسيكية القديمة دراسة دقيقة ثمّ محاكاتها. **ولم تكن الدّراسة الإنسانيّة للشّعر معنية بالشّعر المنظوم بالعاميّة قطُّ**. و«كان مفهوم الشّعر عند الإنسانيّين ... ذا أهمية كبيرة. وخلال القرن الخامسَ عشَرَ -أي قبل صياغة مصطلح إنساني (Humanist)- **لُقِّب الإنسانيُّون عادة بالشُّعراء**»[٢٨].

٣) الخَطابة: الرسالة والخطبة

لم تكن دراسة الخَطابة أو الخُطبة أقلّ أهمية من دراسة الشّعر. «**ومجدّدًا، لُقِّب الإنسانيُّون في كثير من الأحيان بالخُطباء، أو بكلا الوصفين معًا: الشُّعراء الخُطباء**، وذلك قبل صَوغ مصطلح «إنساني»، الذي استُعمل في الإشارة إليهم ... وكانت دراسة الخَطابة -وهي دراسة الأدب المنثور- مختلِفة عن دراسة الشّعر...». فقد تألّفت من دراسة أعمال كُتّاب النّثر اللّاتين الكلاسيكيّين، والتدرُّب على تأليف النّثر باللّاتينية من خلال مضاهاة النّماذج الكلاسيكية ومحاكاتها. وعُني الإنسانيُّون -أيّما عناية- بفرعَين من الأدب المنثور، هما: **الرّسالة والخُطبة**. ووُظّفت الرّسالة في خدمة مجموعة متنوعة من الأغراض، بخلاف كونها وسيلة للتواصل الشّخصي، منها: التقارير الإخبارية، والبيانات السّياسية، والرّسائل، والأُطروحات العلمية والفلسفية القصيرة، أو غير ذلك من الموضوعات التّعليمية. وكانت أهمُّ الوظائف المقصورة على الإنساني، وأعلاها دَخلًا -كذلك- «**أن يغدو صاحبَ ديوان لجمهورية أو مدينة، أو كاتبًا لأمير أو أحد النُّبلاء...**». وكانت مهمّته الرئيسة هي العمل **كاتبًا يكتب الرّسائل الخاصّة أو الرّسمية نيابة عن سيّده** *(Ghost writer)*. وتوضّح الوثائق أنّ الخَطابة العامّة كانت في عصر النّهضة -ولا سيّما في إيطاليا في القرن الخامسَ عشَرَ- نمطًا مفضّلًا من أنماط التّرفيه، مقارَنة بالدّور الذي لَعِبه العُروض الموسيقية أو المسرحية، أو إنشاد الشّعر[٢٩].

٤) التاريخ

ارتبط التّاريخ ارتباطًا تقليديًا بالخَطابة، ودُرّس بوصفه جزءًا منها خلال عصر النّهضة. ودُرِست أعمال المؤرّخين القدماء، واستُخدِمت كتاباتُهم نماذجَ للمحاكاة.

وكان من المعتاد أن يُكلِّف الأمراء والدُّول والمدن إنسانيًا ليكتُب تاريخَهم، وكثيرًا ما دُمجَت وظائف المؤرِّخ الرَّسمي مع وظيفة الكاتب أو مدرِّس البلاغة معًا»[٣٠].

٥) فلسفة الأخلاق

وُجد التَّعبير الرئيس في الحقل الخامس للإنسانيَّة، أعني: فلسفة الأخلاق (Moral philosophy)، في مجموعة كبيرة من الرَّسائل والحِوارات الأخلاقية التي تناولَت ... السَّعادة، أو الخير ... ولا سيَّما الفضائل، وكذلك الرَّذائل، والعواطِف. وتناولَت مصنَّفاتٌ أخرى واجبات الأمير أو القاضي أو المواطن من شاغلي مناصب بعينها، والمرأة والحياة الزَّوجية[٣١]. وتكثُر مثل هذه المصنَّفات في حقل الأدب في السِّياق الإسلامي، والتي تبدأ عناوينُها بكلمة «أدب»، بمعنى: تهذيب النَّفس، كما تجد ذلك في: «أدب القاضي»، و«أدب الكاتب»... وغيرها.

[٣٠٠] / ٦) خلاصات

خلَص كريستلَّر بعد ذلك إلى أنَّ «نتاجَ هذه الأنشطة مثَّل مزيجًا فريدًا ومميَّزًا من الاهتمامات الثَّقافية التي ترَكت بصمتَها على تلك الحقبة برمَّتها، حتى خارج نطاق الدِّراسات الإنسانيَّة نفسِها. فقد اندمَجت عوامل، مثل: الاهتمام بـ المشكِلات الأخلاقية والإنسانيَّة، والنموذج الأرفَع في الأدب للبلاغة والشِّعر، ودراسة أعمال الكُتَّاب الكلاسيكيِّين الذين وُظِّفَت أعمالُهم بوصفها نماذجَ للمحاكاة والنَّسج على منوالها؛ دُمِجَت كلُّ هذه العوامل مجتمِعة في أعمال الإنسانيِّين على نحو يجعل من الصُّعوبة بمكان فكُّ الارتباط بينها في كثير من الأحيان»[٣٢].

كما خلَص كريستلَّر -فيما يتعلَّق بإسهامات النَّزعة الإنسانيَّة في الدِّراسات اليونانية- إلى أنَّها «افتقَرت إلى النِّطاق نفسه وإلى تأثير الابتكارات نفسها التي حَظيت بها الدِّراسات اللَّاتينية»؛ ذاك أنَّ دراسة اللُّغة والأدب اليوناني «افتقَرت إلى الأهمية العملية والأدبية الواسعة التي كانت تحظى بها دراسة اللُّغة اللَّاتينية والتي استمرَّت لعِدَّة قرون أُخَر»[٣٣].

٧) إرهاصات النزعة الإنسانية في القرون الوسطى

لمّا صرف كريستلّر عنايته إلى دراسة إرهاصات النّزعة الإنسانيّة في القرون الوسطى السّابقة على عصر النهضة، وجدها في أماكن ثلاثة، وهي:

١) في إيطاليا نفسها: في أدب الديكتامين [الأمالي]، والتي كانت بمنزلة «نظرية كتابة الرّسائل وممارسة الترسّل ... التي احتلّت مكانة مهمّة في التّعليم والتعلُّم القُروسطيّين، على الأقلّ في النّصف الثّاني من القرن الحادي عشَر الميلادي».

٢) في فرنسا: حيث «الدّراسة الأكثر تقدّمًا للشّعراء اللّاتين وكُتّاب النّثر ... تقع ضمن اختصاص المدارس الشّمالية ...». وفي القرن الثّالث عشر «بدأت الدّراسات الكلاسيكية والأدبية في الاضمحلال في فرنسا»، لكنّها «بدأت في الظُّهور في إيطاليا» بحلول نهاية القرن نفسه.

٣) في الحضارة البيزنطية: وعيَّن كريستلّر وقوع هذا التّأثير بأخرة، أي في «المرحلة الثّانية من النّزعة الإنسانيّة، بعد عام ١٤٠٠م، حينما كان التّعليم اليوناني في مستهَلّ القرن الخامسَ عشَرَ متاحًا على نحو مستمرّ -إلى حدٍّ ما- في كثير من الجامعات الإيطالية»[٣٤].

ثمّ أوجَز كريستلّر هذه الإرهاصات في خاتمة دراسته على النحو التّالي:

«لقد حاولت إبرازَ ... أنّنا لا نجد إرهاصات عصر النّهضة الإنسانيّة في القرون الوسطى، في تقاليد الفلسفة واللّاهوت المدرسي ... بل في ثلاثة تقاليد أخرى، احتلّت مكانًا هامشيًا تمامًا في الصُّورة الذّهنية لحضارة القرون الوسطى، وهي: **البلاغة الموظّفة في خدمة أغراض عملية في إيطاليا. والنحو والشّعر الفرنسيّين. والتّعليم اليوناني البيزنطي** ... ومع ذلك، فلست أرغب في ترك انطباع لدى القارئ يقضي بأنّ إنسانيّة عصر النّهضة ... لم تكن سوى أدب الديكتامين [الأمالي] القُروسطي، أو قواعِد اللُّغة الفرنسية، أو التّعليم البيزنطي. فحتى عندما يداخلنا الفضول تجاه المراحل المختلفة لتقليد واحد بعينه من جُملة هذه التّقاليد، فإنّ المراحل اللّاحِقة عليه اتّصفت دائمًا

بسمات جديدة ومختلفة، بحيث لا يمكن اختزالها في إرهاصاتها على نحو تامّ... وفي حالتنا هذه، فإنّ حقيقة أنّ روافد ثلاثة مختلفة قد تداخلت معًا، ستشي بأنّ قوّة الدّفق النّاتجة كانت أكبر، وأكثر ثراء من تلك الرّوافد نفسها بما لا يقاس، ومن ثمّ فقد جاء ذلك الدّفق مختلفًا تمامًا عن منابعه»[٣٥].

/ خامسًا: رينولدز وويلسون (٣٠١)

في مصنّفهما المسمّى (*Scribes and Scholars*) «بالعربية: **كُتّاب وعلماء**»[٣٦] تشكّك كلٌّ من رينولدز (Reynolds) وويلسون (Wilson) في أنّ هذه الحركة الإنسانيّة ظهرت في إيطاليا بقولهما:

«لكنّ أدب الدّيكتامين [الأمالي] كان ظاهرة أساسية في القرون الوسطى، فكان فنًا مدروسًا، ونمطيًا، نكاد نشتمّه في المتون والنّسخ المبيّضات من كتابات القرون الوسطى. وكان غرس هذا الأسلوب معتمدًا على استخدام النماذج [النثرية] الكلاسيكية -إلى حدٍّ ما- بينما أهمل الشّعر. ويبدو أنّ الدّراسات الكلاسيكيّة في إيطاليا -بصفة عامّة- كانت من بعض النّواحي أقلّ إنسانيّة من أي مكان آخر سواها. **لذا فليس من قبيل اليسير الوقوف على السّبب الموجب لانبثاق النّزعة الإنسانيّة من هذا القطر دون غيره من الأقطار الأوروبية على وجه التّحديد**»[٣٧].

ثمّ مضى المؤلّفان إلى بذل ما شعرا أنّه الجواب الأكثر ترجيحًا من بين تلك الأجوبة التي سوّغت بها دراسات المحدَثين عدّ إيطاليا مهدًا لتلك الحركة:

«يبدو أنه ليس ثمّ إجابة بسيطة. بيد أنّه أشير إلى أنّ **أكثر الإنسانيّين الأوائل كانوا إمّا كُتّاب عَدل أو قانونيّين، أو ارتبطوا على نحو ما بالتخصّص في دراسة القانون**. واحتلّت مدارس القانون في إيطاليا مكانة مهيمنة، وكان إحياء القانون الرّوماني في بولونيا قد أعاد صياغة الصّلة مع العصور القديمة. ونشط **المُملون** (*dictators*)، ولا سيّما في القرنَين الثّاني عشَر والثّالث عشَر الميلاديَّين، وكان التّركيز قويًا على النحو والخَطابة في التّعليم الذي كان يجدُر بالقانونيّين تحصيلُه بوصفه إعدادًا أوليًا لازمًا لهم قبل دراستهم للقانون. نعم ربما فقَد رَونَقه الكلاسيكي، ومع ذلك فإنّه أمدّهم بلسان لاتيني بليغ، مع شعور قوي بالجَزالة»[٣٨].

وذكر المؤلفان عوامل مهمّة أخرى، من بينها:

١) الطّبيعة العلمانية للتّعليم في إيطاليا.

٢) وجود ثقافة حضريّة راقية.

٣) تلك الثّقافة حصّلتها فئة مهنية ممّن تلقّوا التّدريب، وامتلكوا الوسائل، وتفرّغوا لمواصلة اهتماماتهم بالدّراسات الكلاسيكية.

٤) وجود شخصيات، مثل: لوڤاتو (Lovato) وبترارك في ذلك العصر.

٥) سهولة الوصول إلى المكتبات التي كان بوُسعها توفير النُّصوص الصّحيحة لمنح النّزعة الإنسانيّة وجهة جديدة، والتأكيد على القَطيعة مع الماضي[٣٩].

ثمّ مضى المؤلّفان إلى القول: إنّه مع توسُّع حُدود النّزعة الإنسانيّة، توسّع تأثيرُها ليشتمل على حقول أخرى، ومع ذلك لم يُبطِل الهدف العملي لـ **المُملي** (dictator):

«بَيد أنّ الطريق المؤدّي إلى البلاغة -لفظًا وكتابة- كان يكمُن في استخدام النّماذج الكلاسيكية، وقد تمّ إحياء الكلاسيكيّات اللّاتينية، ليس بوصفها حقلًا للدّراسة الأكاديمية فحسبُ، بل كما لو كانت المادّة الخام التي استُلهمت منها البلاغة. وكانت هذه اللُّغة اللّاتينية هي التي مكّنت رجل عصر النّهضة من إقناع أقرانه، ودَحض خصومه، والثّورة دفاعًا عن العقيدة أو المدينة ...»[٤٠].

سادسًا: ملحوظات على الدراسات السابقة

جلُّ ما يمكن أن يخرجَ به المرء، من بين أمور أُخَر، من هذه الدّراسات عن النّزعة الإنسانيّة، هو أنّ الحركة الإنسانيّة، في الغرب المسيحي، قد نشأت في إيطاليا. وأنّ القانونيّين وكُتّاب العَدل لعِبوا دورًا بارزًا في نشوء / الحركة هناك، وأنّ فجر هذه [٣٠٢] الحركة انبلَج في أواخر القرن الثّالث عشَرَ الميلادي.

ولكن ما تبقّى من أسئلة عالقة لا تكاد تجد إجابة عنها: لم بدأت تلك الحركة في إيطاليا وليس فرنسا؟ على الرّغم من أنّ فرنسا كانت مهد التّقاليد الأدبية الكلاسيكية

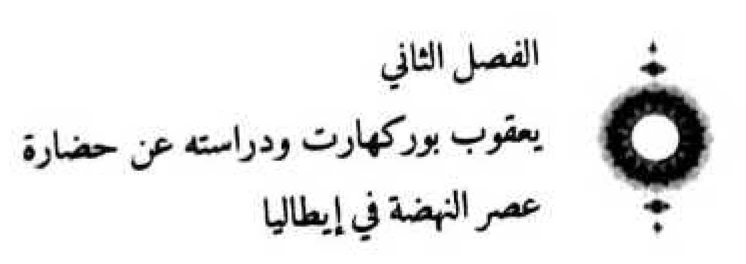
العظيمة التي يبدو أنّ إيطاليا كانت مفتقرة إليها! وما هو مصدر تلك **الرّغبة الغامضة** (*the mysterious urge*) التي اكتشفها أولمان في إيطاليا فيما يتعلّق بالنّزعة الإنسانيّة؟

تصف الدّراسات المذكورة آنفًا، ولا سيّما دراسات كريستلر، ببراعة **محتوى النّزعة الإنسانيّة**، وتمدّنا بالإرهاصات التي وُجدت في الغرب المسيحي، مثل: أدب **الديكتامين** [الأمالي] في إيطاليا، والنحو والشّعر في فرنسا. كما أنّها تلقي الضّوء على «ماهية» النّزعة الإنسانيّة. ومع ذلك، يظلّ «السّبب» في وجود تلك النّزعة الإنسانيّة غامضًا. ومن الواضح أنّ بعض الكُتّاب قد استشعروا عدم كفاية الأسباب المسوّغة لظهور الحركة الإنسانيّة في إيطاليا دون غيرها من الأقطار الأوروبية.

والحَظْ كذلك في دراسات كريستلّر خاصّة، أنّ النّزعة الإنسانيّة انبعثت من حقلي النحو والخَطابة، وليس من حقول الفلسفة والعلوم، وأنّ الحركة الإنسانيّة، إلى جانب كونها انبعاثًا للعلوم الكلاسيكيّة، كانت أيضًا مثال البلاغة، ونتاج أدب هائل من الرّسائل والأطروحات والخُطب والقصائد التي وضعها الإنسانيّون[(أ)].

إنّ كثيرًا ممّا ذكَره كريستلّر ينطبق على الأدب في الإسلام الكلاسيكي. ويمكن أن تنطبق تلك العبارة نفسها على مصنّف يعقوب بوركهارت.

(أ) أغفل مقدسي -سهوًا- العَزو إلى الحاشية رقم (٤١) في الأصل الإنجليزي. غير أن هذا الموضع هو مكانها الطّبيعي كما ترى، ومن ثمّ فالنصّ على مكانها ها هنا من صُنع المترجم لا المؤلّف، فليُتنبه. (المترجم)



الفصل الثاني
يعقوب بوركهارت ودراسته عن حضارة عصر النهضة في إيطاليا

/ ثمّ اتفاقٌ أساسي بين كريستلّر وبوركهارت، من حيث إنهما نظرا إلى العصور [٣٠٣]
القديمة الكلاسيكية بوصفها إحدى مكوّنات عصر النّهضة، أو الحركة الإنسانيّة فحسب. أمّا بالنّسبة للمكوّن الآخر، فقد أصرّ بوركهارت على عبقرية الشّعب الإيطالي، بينما أكّد كريستلّر على نوع الأدب الذي وضعه الإنسانيّون الإيطاليّون. خلا هذه النّقاط الأساسية، يكاد يكون كلا الأستاذين متفقين اتفاقًا تامًّا. ولكن ثمّة جانبًا من أعمال بوركهارت[٤٢] لم يحظَ بما يستحقّ من عناية من جانب مؤرّخي الثّقافة المحدَثين، فلم يلتفتوا إليه. هذا الجانب هو العَلاقات التي ربطت بين صقلّية والعالم الإسلامي في الشّرق الأوسط في القرون الوسطى، التي وصَلت إلى ذُروتها في عهد فريدريك الثّاني.

١) الدولة

في مستهَلّ كتابه، ربط بوركهارت بين فريدريك الثّاني والإسلام، فتراه قائلًا:

> «نشأ [يعني فريدريك الثّاني] وسَط الخيانة والمخاطِر في حي الشّراسِنة[أ]. وكان فريدريك، أوّل حاكِم من النّمط الجديد جلَس على

(أ) أي العرب (Saracens)، وهو اللّقب الذي دأبَ الغرب اللاتيني على تلقيب العرب المسلمين به. وتُشتَقّ هذه الكلمة من كلمة يونانية قديمة كانت تعني «البَدو قُطّاع الطُّرق». وذهب بعض الباحثين إلى أنها تحريف أوروبي لكلمة «شرقي»، وهذا هو الرّاجح فيها. وذهب آخرون إلى أنها تُشتَقّ من اسم «سارّة» زوج إبراهيم الخليل عليه السلام، فيكون معناه «طَريدي سارّة» وهذا تمحُّل. وقد عرَف الأوروبيّون اللّاتين عربَ حوض البحر المتوسّط بـ«الإسماعيليّين»، لكنهم أطلقوا على مسلمي =

غرش. وقد روّض نفسه منذ صباه على معالجة الأمور معالجة موضوعية تمامًا(٤٣). ووقف عن كثب على الظروف الداخلية وطرائق الإدارة في الدول الإسلامية. وكان يرمي إلى اجتثاث الدولة الإقطاعية من جذورها. وأدخل المركزية في الإدارة «ولم يكن للغرب عهدٌ بها من قبل». ولم يعُد شغل المناصب في الإدارة القضائية والسياسية يجري بالانتخابات الشعبية. وقُدّرت الضرائب ووُزّعت وفقًا للأعراف الإسلامية ... واقتدى بالحكّام المسلمين، حتى إنّه تاجر لحسابه الخاصّ في جميع موانئ البحر المتوسّط...»(٤٤). وكان رجال الشرطة الداخلية، ونخبة جيشه للقتال خارج حدود الدولة «يتألفون من السّراسِنة [أي العرب] الذين أحضِروا من صقِلّية إلى نوتشيرا (Nocera) ولوتشيرا (Lucera) ...». وبعد فريدريك، لم يكن مانفريد (Manfred) نسيجَ وَحدِه في التأسّي بفريدريك، بل استمرّ تشارلز الأنجوي (Charles of Anjou) -الذي أزاح مانفريد من على عرشه- في العمل بالنّظام الذي وجدَه قائمًا بالفعل»(٤٥).

وقد صيغَت ممارَسات أخرى لا حصر لها للدولة على غِرار ممارَسات الدّولة في العالم الإسلامي. «فقد شكّلت المصادَرات الممنهَجة / أفضل وسيلة لجمع الأموال، [٣٠٤]
... وكذلك كانت الممارَسة الشّرقية في عَزل القيِّم على الإدارة المالية ومصادَرته». وشكّل «الطّاغية الإيطالي» أشرَف تحالُف «مع الجدارة الثّقافية»، دون اعتبار للأصل والمَحتِد؛ ... فكانت الموهبة وليس نُبل المَحتِد، كلُّ ما كان فريدريك بحاجة إليه. واستشعَر فريدريك أنه يقف، رفقة الشّاعر والعالِم، في موضع جديد، بل في الواقع، شعَر بأنه يحكُم من خلال شرعية جديدة(٤٦). وكان للحَراك الاجتماعي المتأصّل في العالم الإسلامي في القرون الوسطى وجودٌ في إيطاليا أيضًا، حيث خضَع أصل الأسرة وخلفيّتها للجدارة الشّخصية والإنجاز. ونقل بوركهارت عن آينياس سيلفيوس (Aeneas Sylvius) (بيوس الثّاني) (Pius II)[أ] قولَه:

- الأندلس اسم «الشراسنة»؛ نسبةً لهم إلى التدمير والنّهب والسّلب. وكان يمكن ترجمة هذه الكلمة إلى «العرب» أو «المسلمين»، لكنني أردت الاحتفاظ بالوقع النّفسي لها، كما وردت في النصّ أعلاه، وأظنُّ القارئ قد أدرك الآن لم وصف بوركهارت حي الشراسنة بـ «حي المخاطِر والخيانة». (المترجم)

(أ) بابا الكنيسة الكاثوليكية اللاتينية (١٤٠٥-١٤٦٤م). (المترجم)

«في بلدنا إيطاليا - التوّاقة للتغيير - ليس هناك شيء ثابت، حيث لا تشفع للأسرة عراقتها، وحيث يمكن للخادم أن يصبح ملكًا بسهولة»[٤٧].

إنّ العرض الفخم الذي قدّمه ألفونسو الخامس (Alfonso V) للترفيه عن ضيوفه المتميّزين، وكرمه في المجازاة عن العمل الأدبي، يذكّرنا بتقاليد الخلفاء والأمراء المسلمين، كما هي الحال - على سبيل المثال - عندما كوفئ بوجيو (Poggio) بـ ٥٠٠ قطعة من الذهب؛ لإنجازه ترجمة لمصنّف أكسينوفون (Xenophon) المسمّى (*Cyropaedeia*) إلى اللاتينية[٤٨].

٢) الفرد

أوجه الشّبه بين عالم الإسلام وإيطاليا، فيما يتعلّق بحالة الفرد ملحوظة تمامًا كما في حالة الدّولة، بل إنّها فاقت ظاهرة الدّولة بروزًا. فقد أوضح بوركهارت الأهمية الواعية للفرد، مشيرًا إلى عبارات من قبيل: (*uomo singolare*) أو (*uomo unico*)[٤٩]، التي تستدعي إلى الأذهان العبارات العربية من شاكلة: «فريد دهره»، و«نسيج وحده»، وهي حرفيًا (*sui generis*)، من بين عدد من التّعبيرات الأخرى المماثلة. وخصّ بوركهارت **اليونان والعرب** دونَ غيرهم، قائلًا:

«لقد ميّز اليوناني نفسه ذات مرّة عن البربري، وشعَر العربي بذاته، بوصفه فردًا، في وقت كان فيه غيرُه من الآسيويّين لا يعرفون أنفسهم إلّا على أنّهم أبناء عِرق واحد»[٥٠].

رأى بوركهارت نشأة الشّخصية الحرّة ظاهرة في إيطاليا، في تناقض مع شمال أوروبّا، وقال: إنّ إيطاليا عند نهاية القرن الثّالث عشَرَ الميلادي، بدأت في التّغريد بعيدًا عن السّرب. وكما لو كان ذلك توضيحًا لقوله، ضرَب بوركهارت المثَل بـ **الكوميديا الإلهية** (*Divine Comedy*) لدانتي بقوله:

«لقد كان ضربًا من المستحيل أن تُنظَم القصيدة العظيمة التي نظَمها دانتي في أي قُطر آخر في أوروبّا، ولو كان ذلك لسبب واحد، وهو أنّ أوروبّا كانت كلُّها تحت تأثير العِرق لم تزَل. أمّا بالنّسبة لإيطاليا، فقد كان

الشاعر الفحل في غمار ثواء الفردانية -التي كان هو مطلقها من عقالها- هو أكثر النّاس وطنية في عصره»[٥١].

شحذ الاستبداد الفردانية في نفس المستبدّ إلى أقصى مدًى، وكذلك في نفوس الرّجال الذين عمل ذلك المستبدُّ على حمايتهم، واستخدمهم أدوات في حُكمه، مثل: الكاتب (Secretary)، والوزير (Minister)، والشاعر (Poet)، والنّديم (Companion)[٥٢](أ).

٣) المتفننون

كان القرن الخامس عشر في إيطاليا -كما أشار بوركهارت- هو قرن الرّجال
[٣٠٤] المتفنّنين (many-sided men) -قارن كلمة «متفنّن» العربية- في دوائر / التّجار ورجال الدّولة والإنسانيّين، «وأخذ التّعليم الخاصّ مأخذ الجِدّ». وكان بوُسع الرّجل المتفنّن الذي أحاط بعلوم اللُّغة، والتّاريخ، والتّاريخ الطّبيعي، والجغرافيا، أن يعمل «قاضيًا وكاتبًا ودبلوماسيًّا»[٥٣]. ويبدو أنّه لم يكن ثمّ حدٌّ لما يمكن أن يُنجزه رجلٌ كهذا. لقد كان ذلك العصرُ عصرَ الرّجال العِصاميّين، ولا سيّما أولئك الذين علّموا أنفسهم بأنفسهم، من أمثال ليُون باتّيستا ألبرتي (Leon Battista Alberti) (١٤٠٤-١٤٧٢م)، الذي أُثِر عنه قولُه: «يمكن للرّجال أن يفعلوا كلَّ شيء متى أرادوا»[٥٤].

٤) الشهرة والمجد

في هذا التطوُّر الدّاخلي(ب)، كان هناك «نوعٌ جديدٌ من التميُّز الخارجي، ألا وهو الشّكل الجديد للمَجد». كانت هناك رغبة في التفوُّق، والارتقاء فوق هامات الآخرين(ج). ومجدّدًا اتّخذ بوركهارت من دانتي مثالاً:

(أ) أثبت مقدسي هذه الكلمات بالعربية بالحرف اللاّتيني، ربما تأكيدًا على الأصول العربية لمظاهر الحضارة في عصر النّورمان. وها أنا ذا أحذو حذوه، وأثبت المقابل الإنجليزي لهذه الكلمات، ناشدًا الوقع النّفسي الذي أراد المؤلّف إحداثه في نفس القارئ. (المترجم)

(ب) يعني بـ«الدّاخلي» «إحساس الفرد بالذّاتية» كما يبدو من خلال السّياق. (المترجم)

(ج) أي «الرّياسة» في سياق فنون الأدب العربي. (المترجم)

«واصل وجاهد في سبيل الفوز بإكليل الشعر بكلِّ ما اجتمع في روحه من قوة، وبوصفه داعية ومترسِّلًا، شدَّد على حقيقة أنَّ ما فعله كان جديدًا لم يُسبق إليه، وأنَّه لم يكن يرغب في أن يكون شاعرًا مقتدرًا وحسب، بل أن يكون الأوَّل المبرِّز بين أقرانه ... في قصيدته العظيمة، أكَّد دانتي بشدَّة على أنَّ الشُّهرة جوفاء، إلَّا أنَّ طريقته في التعبير عن تلك الفكرة وشت به، فأوحت بأنَّ قلبه كان يتوق إلى تلك الشُّهرة توقًا»[٦٥].

لكي يكون «الأوَّل المبرِّز»، ناضل دانتي من أجل «الرِّياسة»[أ]، أي القيادة، والمكانة العُليا في حقل المرء وتخصُّصه، كونه أوَّل من حقَّق شيئًا غير مسبوق، وهي المشاعر ذاتُها التي سادت في عالم الإسلام الكلاسيكي القروسطي كما يتبدَّى في هذه العبارة العربية «هذا شيءٌ لم يُسبق إليه». أمَّا عن الشُّعراء اللُّغويِّين بعد دانتي:

«سرعان ما جعلوا أنفُسهم سادة متحكِّمين في هذا الاتجاه الجديد. لقد فعلوا ذلك بحسٍّ مزدوج؛ تارة بوصفهم أكثر النَّاس شهرة في إيطاليا، وفي الوقت نفسه بوصفهم شعراء ومؤرِّخين، تصرَّفوا بوعي شعوري فنالوا من غيرهم وطعنوا فيهم ...»[٦٦]، كان الشَّاعر-اللُّغوي في إيطاليا ... على أتمِّ وعي بأنَّه هو من يمنح نفسه المنزلة الرَّفيعة والخلود، أو إذا اختار -بمحض إرادته- غياهب النِّسيان»[٦٧].

كان الشَّاعر-اللُّغوي بيترو أريتينو (Pietro Aretino)[ب] -أعظمَ هجَّاء في عصره- مثالًا على هذا النَّوع المذكور آنفًا:

«لاحَقَ كلَّ من كان مشهورًا في إيطاليا، وحاصَرَه حصارًا. واعتاد أن يتلقَّى الهدايا من الأمراء الأجانب الذين أرادوا شراء قلمه، أو أرادوا اتِّقاء شرِّ ذلك القَلم. وقد منَحه كلٌّ من تشارلز الخامس (Charles V) وفرانسيس الأوَّل (Francis I) عطية في الوقت نفسه، وكان الأمل يحدوهما في أن يتسبَّب أريتينو في إلحاق بعض الأذى بالآخر»[٦٨].

(أ) أثبت مقدسي كلمة «الرِّياسة» بالعربية مكتوبة بالحرف اللاتيني. (المترجم)

(ب) بيترو أريتينو (١٤٩٢-١٥٥٦م)، شاعرٌ وأديبٌ إيطالي من فلورنسا، اشتهر بهجائه اللاذع، وبالغ في ذلك إلى حدِّ ابتزاز أصحاب السُّلطة والنُّفوذ. (المترجم)

٥) الهجاء والتندُّر

وُجد ترياقٌ لهذه الرَّغبة المستحدثة في الشُّهرة وكلّ الفردانية العالية المتطوّرة، ألا وهو «الهجاء»، ولا سيَّما عندما تم التَّعبير عنه في شكل من أشكال الدُّعاء الظَّافر»[٥٩]، والذي «لم يكن من المستطاع أن يكون عنصرًا مستقلًا في الحياة إلّا عندما ظهرت ضحيّته المناسبة، أعني الفرد المتطوّر المعتدّ بنفسه»[٦٠].

نشأ الهجاء وسرعة البديهة في وقت مبكّر من تاريخ الإسلام. وتمرّس بهما الأدباء من المحترفين والهُواة على حدّ سواء، وملأت أخبارُهم صفحات / كتب [٣٠٦] الأخبار. وبلغَت قوة لسان الشّاعر في العالم الإسلامي حدّ أنّ كُتّاب السِّيَر والتّراجم أشاروا إلى هذا الشّاعر بوصفه فردًا توفّر على تطوير فنّه إلى درجة أنّ لسانه أضحى مخوفًا، أو بعبارة أخرى: «هَجّاءون يُتّقى لسانُهم» على حدّ تعبيرهم. قارن -على سبيل ضرب المثَل ليس إلّا- الشّاعر الأديب صاحب مِقراض الأعراض، الذي أمر صلاح الدّين بنَفيه من دمشق جرّاء مغالاته في هجاء أعلام المدينة. ومن الأمثلة غير المعتادَة -إلى حدّ ما- على هذا النّوع من الذّكاء الذي سبق ذِكره، قصائد الشّاعر الطّبيب الذي رثى أصدقاءه وكانوا أحياء يُرزَقون[أ]. وفي موقف أقلّ إبداعًا، ولكنّه كان ناجِعًا، خدَع لُغوي شاعرٌ مناظِرَه وأوحى له بتفسير هَزْلي لبيت شعر، يقضي بأنّ معناه «الحَبو على أربع» سُخرية منه[٦١][ب]. لم تكن تلك السُّخرية الذّكية مجرّد شكل

(أ) يعني الشّاعر والطّبيب أبا الحكم عُبيد الله بن المظفَّر، انظر ما تقدّم، ص ٤٨٨. (المترجم)

(ب) يسمّى هذا «الحِيل والطُّنز» (أي المقالب) في الأدبيات العربية. وعلى أيّة حال يومئ مقدسي إلى رواية الزُّبَيدي لما وقَع بين الأصمَعي وبين أبي توبة زياد:

«قال أبو العبّاس: كان أبو توبة مؤدِّبًا لعمر بن سعيد بن سَلم، فقدم الأصمَعي من البصرة، فنزَل على سعيد بن سَلم، فحضر يومًا وأخذ يسائلُه، فدعا سعيدٌ بأبي توبة، فجعل أبو توبة إذا مرّ شيءٌ من الغريب بادَر إليه، فأتى بكلّ ما في الباب أو أكثره، فشقّ ذلك على الأصمَعي فجعل يعدل إلى المعاني، فسأل أبا توبة عنها، فقال سعيدٌ: لا تتبعه يا أبا توبة في هذا الفنّ؛ فإنّ هذه صناعتُه. قال: وما عليّ؛ إذا سألني عمّا أحسِنه أجبته، وما لم أحسِنه تعلّمتُه. فجعل الأصمَعي يسأله، وأبو توبة يجيبُه، حتى سأله عن هذا البيت: [السَّريع] =

فظٌ من أشكال التَّسلية فحسب، بل كانت أيضًا وسيلة فعَّالة لتخليص المرء لنفسه من منافسة منافِس.

يمكن أن ينطبق أكثر ما كتبه بوركهارت فيما يتعلّق بموقف الأديب ووظيفته على نظيره المسلم، ومن ذلك على سبيل المثال: عمل الأديب في إعداد المراسَلات الرَّسمية للدَّولة، وفي إلقاء الخُطب في المناسَبات العامَّة والرَّسمية[٦٢]، ووضع الأديب المستقلّ عن الوطن أو الأصل[٦٣] واضحٌ في وصف بوركهارت لنهضة إيطاليا، وفي تطوُّر الأدب في ظلّ الإسلام. وهناك أوجُه تشابه أيضًا في الرَّسائل التي فشت فيها الاقتباسات من الكتابات من العصور القديمة[٦٤]. وكذلك في تطوُّر الكتابة التَّاريخية[٦٥]. وفي الأمثلة الإيضاحية المأخوذة من كتابات شيشرون للاستعمال الرَّشيد في الكتابة باللَّاتينية الكلاسيكية (قارن «الشَّواهد» المستقاة من الشِّعر الجاهلي نموذجًا للعربية الفصيحة الجَزْلة)[٦٦]؛ وفي الاتِّهامات الموجَّهة للإنسانيِّين، مشيرة إلى غضبِهم، وغرورِهم، وعنادِهم، وخُيلائهم، وبدَعِهم، وشُهرة حَيواتهم الخاصَّة[٦٧].

٦) السيَر

أشار بوركهارت إلى أنَّ تراجم الشَّخصيات المشهورة بدأت في الظُّهور في القرن الرَّابع عشَرَ الميلادي استهلالًا بسيرة دانتي التي وضعها بوكاتشيو، وهو «أوّل جَهد أصيل وكبير»، وتراجم أعلام فلورنسا لفيليبُّو ڤيلَّاني (Filippo Villani) في نهايات ذلك القرن نفسِه. «كانوا رجالًا من جميع التخصُّصات: الشُّعراء، والقانونيُّون، والأطبَّاء، والعلماء، والفنَّانون، ورجال الدَّولة، والجنود، وبعضُهم كانوا ما يزالون على قيد الحياة عندما دُوِّنَت تراجمُهم»[٦٨]. وتحت تأثير فكرة الشُّهرة والمَجد،

= واحدة أعضَلَتْكُم أمرُها فكيف لو دُرت على أربع

قال: ونهض الأصمعي فدار على أربع، يُلبِّس على أبي توبة، فأجابه أبو توبة بما يُشاكِل ما أوهمه الأصمعي، فضحِك الأصمعي من جوابه، وقال له سعيدٌ: ألم أقل لك يا أبا توبة! قال: ومعنى البيتُ: أنه تزوّج امرأة واحدة، فقال: قد شقَّ عليكم أن تزوَّجت واحدة، فكيف لو تزوجت أربعًا!». (المترجم)

أضحَت الكتابة التّاريخية والطُّوبوغرافية الجديدة حريصة على عدم ترك أحد من الأعلام المحليّين دون أن يُلحَظ وجودُه[٦٩]. وهناك اختلافٌ كبيرٌ في أعمال السِّيَر والتَّراجم بين الشّمال والجنوب في أوروبّا. قبل التّأثير الإيطالي على كُتّابها، فقد جرى الوضع في الشّمال على هذا النحو:

«أمّا أساطير القدّيسين أو أوصاف الأمراء ورجال الكنيسة فتتصف بغَلَبة الأساطير عليها، ولم يُظهر كُتّابها أدنى تأثر بفكرة الشُّهرة، أي التّميز الذي استحَقّه المرء بجهوده الشّخصية. وكان المجد الشّعري محصورًا في فئات بعينها من المجتمع لم يزَل، وأسماء الفنّانين الشّماليّين معروفة فقط / لنا في [٣٠٧] هذه الحقبة بقدر ما كانوا أعضاء في بعض النّقابات أو الهيئات»[٧٠].

لا نجد في أنفسِنا حاجة هنا إلى الإشارة إلى أنَّ هذا النّوع من السِّير والتراجم هو نفسه «كُتب الطّبقات» التي عرَفها المسلمون في المشرق والمغرب، سواء في العراق أو الشّام أو مصر أو الأندلس أو صقلّية.

ركَّز بوركهارت على حقيقة أنَّ كثيرًا من مظاهر عصر النّهضة كانت «دون شكّ، عائدة إلى حقيقة أنَّ الرّجال -في المقام الأوّل- فهموا الطّبيعة الإنسانيّة فهمًا دقيقًا وعميقًا». وهو يعدُّ ذلك من مآثر عصر النّهضة: «وحَسب عصر النّهضة هذا، فإن لم يكن له من المآثر إلّا هذا لكفاه، ونحن مَدينون له بشُكر سَرمدي لا يزول ولا يفنَى. فقد كان الفكر المنطقي للنّزعة الإنسانيّة قديمًا قِدَم التّاريخ، بيد أنه هنا أضحى هذا الفكر حقيقة واقعة»[٧١]. ثمّ يُنهي بوركهارت الباب الذي أفرَده لـ «اكتشاف العالم والإنسان» بالاستشهاد بمَقطَع من الخُطبة المشهورة عن «كرامة الإنسان» لـ بيكو ديلّا ميراندولا (Pico della Mirandola)[٧٢]. ففي مستهَلّ خُطبته عن كرامة الإنسان (*Dignity of Man*)، اقتبَس بيكو عن أحد العرب (Saracen) قوله:

«لقد قرأت -أبجّل الآباء- في بعض مصنّفات العرب، أنّه لمّا سُئل عبد الله (Abdala) السّراسِني [يعني العربيّ] عن أعجب ما رآه على مسرح هذا العالم -إن جاز مثل هذا التّعبير- أجاب: **إنه ليس ثمّ شيءٌ أكثر إثارة للعجَب من إنسان** (*nihil spectari homine admirabilius*)»[٧٣].

من الجلي أن اسم «عبد الله» المذكور آنفًا لا يكفي لتحديد هُوية هذا المسلم المَعني. وليس بوسعنا إلا أن نُخمّن أن يكون هو نفسه ابن قُتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، فاسمُه الأوّل هو عبد الله، وهو الأديب المشهور، الذي انتشرت أعماله على نطاق واسع في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، ومن بينها مصنّفٌ لُغوي من ذلك النوع المسمّى خلق الإنسان[أ]. وهذا الكتاب في عداد المفقود، وربما كانت تلك الفقرة التي نقلها بيكو قد وردت في مقدّمة هذا الكتاب. ولسنا نعلم ممّن حمَل اسم عبد الله -من بين عدد كبير من الكُتّاب الذين صنّفوا في مثل هذا الضّرب من المصنّفات- إلّا ابن قُتيبة فحسبُ[٧٤].

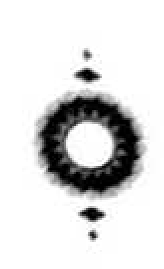
٧) إيطاليا والإسلام

يُبرِز الاقتباس التّالي والأخير الذي نسوقُه لبوركهارت عاملًا مهمًا آخر، ميّز إيطاليا عن بقيّة أقطار أوروبّا:

«كانت المعرفة بالحضارة الرّائعة التي بلَغها الإسلام، والإعجاب بها -ولا سيّما تلك الإنجازات التي تحقّقت قبل اجتياح المغول- سمَة خاصّة ميّزت إيطاليا منذُ زمن الحروب الصّليبية. وقد تعزّزَ هذا التّعاطف من قِبل الدّولة نصف المحمّدية التي شكّلَها بعض الأمراء الإيطاليّين، ومن خلال إظهار الكراهية، بل والاحتقار للكنيسة القائمة، وكذلك بواسطة العَلاقات التّجارية المستمرّة مع موانئ شرقي البحر المتوسّط وجنوبه. وبوُسعِنا أن نبيّن أنّه في القرن الثّالث عشَرَ الميلادي تعرّف الإيطاليّون / على النّموذج الأرفَع للنُّبل والكرامة والعِزّة في الإسلام، وكان يروقُهم أن يقرنوه بشخص [٣٠٨]

(أ) ذكر محمّد بن إسحاق النّديم هذا الكتاب لابن قُتيبة. انظر: الفِهرست (نشرة أيمن فؤاد سيد)، ١: ٢٣٧. وهناك عددٌ كبير من المصنِّفين المسلمين الذين صنّفوا كتبًا بعنوان «خلق الإنسان». وإن كان لي أن أعقّب على ما أورده مقدسي أعلاه فإن للحسين بن منصور الحلّاج (ت ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) كتابًا بعنوان: خلق الإنسان والبيان، انظر: الفِهرست، ١: ٦٧٨. وإنّ كنية الحلّاج هي «أبو عبد الله»، وقيل «أبو مغيث». وربما وقع على ظهرية هذا الكتاب أنّه من تصنيف أبي عبد الله الحسين بن منصور الحلّاج، فاختلط أمر اسمه وكُنيته على ديلّا ميراندولا، فأسماه عبد الله السّراسني. وقد يكون مؤلّف هذا الكتاب شخصًا آخر؛ إذ إنّ التّكهّنات بشأن مؤلّفه لا تعدو كونها رجمًا بالغيب. (المترجم)

السُّلطان، أي السُّلطان المملوكي بصفة عامة؛ فإذا ذُكر اسم السُّلطان مجرّدًا على إطلاقه، فهو -عندهم- السُّلطان صلاح الدّين. حتى الأتراك العثمانيون -الذين لم يكن نُزوعهم إلى البطش سرًّا يخفى- لم يشكّلوا خطرًا داهمًا على الإيطاليين؛ بل نظر الأخيرون إلى أنَّ عقد اتفاق سلمي معهم، أمرٌ لا يندرج في عداد المستحيلات»[٢٠٦].



الفصل الثالث

مؤسسات الحركة المدرسية: كليّات المساجد ذات الخانات ونُزُل المحكمة في لندن

/ اتخذت بلدان الغرب المسيحي خياراتها -عند الاستعارة من الإسلام [٣٠٩]
الكلاسيكي- وفقًا لاحتياجاتها. لقد رأينا بالفعل تلك الصّلة بين القانون والنزعة الإنسانيّة في إيطاليا، واحتياجات الدّولة التي انطوت على كُتّاب العدل والكُتّاب عامّة. وبوسعنا أن نكتشف الصّلات نفسها أيضًا في إنجلترا. وقد كمن الاختلاف بين القُطرين المستعيرين في أولوية هذين العنصرين: الدّراسات الإنسانيّة في إيطاليا في عصر النّهضة، والدّراسات القانونية في إنجلترا النّورماندية. ولعب النّورمانديون دور **العامل المحفّز** (*catalyst*) في كلا البلدين. وتدرّب الطّلاب في كلا القُطرين -في مستهلّ الأمر- في الحقول المعنيّة خارج النّظام الجامعي: الإنسانيّة في إيطاليا، والقانون المحلّي في إنجلترا. ووُجد التعلّم الذّاتي في الدّراسات الإنسانيّة، ووُجد كذلك التّعليم الخاصّ. ففي إيطاليا -على سبيل المثال- انتشر تلامذة بترارك -وهو الذي لم يشغَل منصبًا تدريسيًّا قطُّ- في مختلف أرجاء أوروبّا. وسيقتصر هذا الفصل على تناول مدارس القانون في إنجلترا ومدارس الفقه في المشرق الإسلامي.

أولًا: أوجه الشّبه في القانون العرفي

قدّمت إنجلترا القُروسطية لدارسي تاريخ القانون عددًا من السّمات المثيرة للاهتمام. من بينها القانون العام والمدارس التي دُرّس فيها، ونُزُل المَحكَمة (Inns of Court). كما أن القانون الإنجليزي كان القانون العُرفي الوحيد في أوروبّا في القرون الوسطى، وقد عمِل هذا القانون بمعزِل عن القانونَين: المَدني والكَنَسي. لقد

اتبع القانون العُرفي نهج السّوابق القضائية (case-law)، وهو نهجٌ متميّز عن القانون المدني والقانون الكنسي المدوّنين (codification system). وكانت مدارس القانون العُرفي -التي أطلق عليها «نُزل المحكمة» - في العالم المسيحي (Christendom)، هي مدارس القانون الوحيدة من نوعها التي نجت من القرون الوسطى، والتي ظلّت قائمة إلى العصر الحديث. وقد تميّزت إنجلترا وحدها -دون جميع الأقطار الأوروبية- بتلك السّمات خاصّة. وعلى الرّغم من أنّ المصادر التي بين أيدينا لا تمدّنا بأدلّة مباشرة تشير إلى وجود صلة ما بين كلا النّظامين، لا يخامرنا الشّكّ قطّ في أنّ إنجلترا قد تقاسمت هذه السّمات مع المشرق الإسلامي.

ثانيًا: التشابه في كليّات تدريس القانون [٣١٠]

دُرّس القانون في قارّة أوروبّا في القرون الوسطى في الجامعات التي ارتبطت بها الكليّات. وكانت جامعة بولونيا، وهي أوّل جامعة، إحدى الجامعات التي أفردت للدّراسات القانونية. وتألّفت المؤسّسات التّعليمية التي دُرّس فيها القانون -في كلتا الحالتين: أعني في حالة العنصر الغريب عن ثقافتنا، والعنصر المرتبط بثقافتنا القانونية- من مزيج من مكان خصّصَ للعبادة ونُزل خصّصَ للإقامة معًا. ففي لندن، دُرّس القانون في النُّزل المرتبطة بالكنائس. وفي بغداد دُرّس الفقه في المساجد التي ارتبطت بالخانات. واعتمد كلا النّظامين القانونيّين العُرفيّين على نهج السّوابق القضائية، وأفادا معًا من هيئة من الشُّهود المحلّفين، واتّسما معًا بولاية قضائية قوية ومستقلّة.

سنُناقش هنا مسألتَين تتعلّقان بتاريخ التّشريع في الإسلام الكلاسيكي، وبنظيره في إنجلترا في القرون الوسطى؛ أولاهما تتعلّق بمسألة وجود النّقابات في الإسلام، والتي سبق أن ناقشناها بالفعل في الباب الأوّل آنفًا. والثّانية التي سنتناولها هنا، تتعلّق بأصول نُزل المَحكَمة في لندن في القرون الوسطى. هاتان المسألتان ترتبطان معًا من خلال مجموعة من السّمات المتشابهة، وكلٌّ منهما تُقدّم عناصر تُلقي الضّوء على عناصر تخصّ المسألة الأخرى. وإنّا لنعتقد أنّ هذه العناصر ستُسهم في تبديد الشُّكوك حول وجود النّقابات الإسلامية، كما أنّها تقترح حلًّا لإشكالية أصول نُزل المَحكَمة.

لقد أشار مؤرخو القانون الإنجليز إلى أنَّ جذور مهنتهم القانونية غامضة كلَّ الغموض (exceedingly obscure)[٣٥]؛ كما ذكروا إنهم كلَّما حاولوا تتبُّع الكيفية التي نشأت بها في إنجلترا، فإنَّ النُّظم المثيلة المتَّبعة في أوروبا آنئذٍ لا تكاد تهديهم إلى شيء ذي بال[٣٦].

ومع ذلك فإنَّ أي مستشرق محيط علمًا بالتطوُّر التاريخي للتشريع في الإسلام الكلاسيكي، وتستغرقه الدِّراسات العلمية الغزيرة لمؤرِّخي القانون الإنجليز، لا يمكنه أن يُخفي دهشتَه من أوجه التَّشابه بين الشَّريعة الإسلامية والقانون الإنجليزي في القرون الوسطى. بادئ ذي بدء؛ نحن نُدرك وجود قانون مِهني متى تعرَّفنا على مدارسِه المبكِّرة بوصفها مؤسَّسات متميِّزة عن غيرها من مؤسَّسات التَّعليم الأخرى. فلنَبدأ أوَّلًا بالإسلام، حيث نشأت مدارس الفقه فيه منذ وقت مبكِّر. إنَّ جميع الموادِّ -التي لم تكن تُدرَّس في المنازل الخاصَّة، أو في المتاجر، أو في السَّاحات- قد دُرِّست في المساجد. ودُرِّس الفقه أيضًا في المساجد، ولكن لم يُدرَّس الفقه وحدَه ثمَّة، بل دُرِّس القرآن وما اتصل به من علوم، كما دُرِّس الحديث، وهو الوسيلة إلى سنَّة النَّبي [ﷺ] وأفعاله ثمَّة، كما دُرِّس النحو أيضًا، وكذلك فنون الأدب الأخرى، بوصفها علومًا تمهيدية للعلوم الدِّينية، في المساجد. فكيف يُمكِن للمرء -والحال على ما وصَفت آنفًا- أن يميِّز بين مسجد وآخر على أنَّ هذا المسجد أو ذاك كان مدرسة لتدريس الفقه خاصَّة؟ حسنًا، الجواب هو: لمَّا ظهر الخان بجوار المسجد، وكانت العِلَّة في ذلك أنَّ دراسة الفقه تطلَّبت سنوات طويلة من التَّركيز في المكان عَينه تقريبًا. وعادة ما استغرق الأمر سنوات أربع لإكمال الدِّراسة الأساسية في الكليَّة، ثمَّ تطلَّبت الدِّراسات العالية نحو عشر سنوات، وفي بعض الحالات الموثَّقة، ما يصل إلى عشرين سنة، بل ربما أكثر.

كان هذا على النَّقيض من طلب الحديث، فلم يكن ثمَّ بُدٌّ من تحصيل الحديث، وفي كثير من الأحيان الحديث تلو الآخر، وكانت تلك الأحاديث تؤخذ شفاهة، وتقيَّد إملاءً وروايةً من أفواه الرُّواة الثِّقات، / المنتشرينَ في جميع أرجاء العالم [٣١١]
الإسلامي. ومن ثمَّ تطلَّب الأمر القيام برحلات من جانب أولئك الذين كانوا

يطمحون إلى أن يصيروا رُواة ثقات. ولم يكن هناك بدٌّ من اكتساب الأحاديث رواية من شيوخ الحديث كفاحًا، وأينما وُجدوا. وعلى هذا النحو ارتحل طلّاب الحديث من مدينة إلى أخرى بحثًا عن الرُّواة الأحياء ليأخذوا الحديث عنهم سَماعًا. وانتهجت جميع العلوم الدِّينية، بما فيها الفقه والأدب وفنونه -ولا سيّما علم اللغة- نهج هذا العلم الدِّيني. إلّا أنّ الفقه ما لبث أن استقلّ عن علم الحديث في النّصف الثّاني من القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي، ونَهَج لنفسه نهجًا خاصًّا به. وتمَّت تلبية حاجة الفقه من الحديث من قِبل المصنَّفات الجديدة التي سبق أن ذكرناها آنفًا، أعني كُتب الصِّحاح. التي أُعيد ترتيب الأحاديث فيها على مدار أبواب الفقه، فخدَمت الاحتياجات المتعلِّقة بتعليم الفقه، وليس تلك الخاصّة بعلوم الحديث وعلوم نقد الحديث.

أُسّس مجمّع المساجِد ذات الخانات لدراسة الفقه؛ وذاك لأنّ المسجد لم يكن يصلح سَكنًا، اللهمّ إلّا في حالات المسافرين وأهل العلم والدِّين الذين عاشوا حياة الزُّهد[٧٧]. ومن ثمّ مسّت الحاجة إلى خان مجاور للمسجد يُخصّص لإقامة طلّاب الفقه. وقيل: إنّ أحد المحسنين[أ] أسّس ثلاثين ألفًا من المساجد ذات الخانات على مدار ثلاثة عقود[٧٨]. وكان الخان المجاور للمسجد بمنزلة سكن لطلّاب الفقه الغُرباء عن المدينة، وكان كذلك مكانًا لاجتماعهم ودراستهم، حيث تكفَّل الخان بجميع هذه الوظائف والممارَسات التي لم يكن من قَبيل الممكن القيام بها في المسجد. وكانت المدرسة تطورًا إضافيًا لاحقًا، حيث جُمع فيها بين وظائف المسجد والخان في مؤسّسة مفرَدة واحدة. واستمرّ إنشاء المسجد-الخان، ولا سيّما في تلك المدن التي وُجدت فيها المساجد، ولم تُنشأ بها المدارس، مثل: القدس وأجزاء أخرى من فلسطين والأندلس وصِقلّية[٧٩].

كانت هناك ثلاث مدارسَ مشهورة في لندن، في عهد الملك ستيفن (Stephen) (حُكمه: ١١٣٥-١١٥٤م)[ب]، وخَليفته هنري الثّاني (Henry II)

(أ) الإيماءة هنا إلى بدر بن حَسنويه. انظر ما تقدَّم، ص ١٥٤ - ١٨٠. (المترجم)

(ب) أي بين عامي (٥٣٠-٥٤٩هـ)، وهو معاصرٌ للخليفة العبّاسي المقتفي في العراق، وللخليفة الفاطمي الحافظ في مصر. (المترجم)

(حُكمه: ١١٥٤-١١٨٩م)[أ]، وكانت كلٌ واحدة منها ملحقة بكنيسة لندن، تمامًا كما أُرفقت الخانات بالمساجد. وأولى تلك المدارس، كانت تلك الواقعة في شارع الأب نوستر (Paternoster Row)، وكانت ملحقة بكنيسة القدّيس بولس (St. Paul). كما أُرفق نُزل القدّيس جورج (St. George's Inn) بكنيسة القدّيس سيبولكر (St. Sepulchre). وجاور نُزل ثافييز (Thavies' Inn) كنيسة القدّيس أندرو (St. Andrew). الحظ هنا أنّ هذه الكلّيات المفردة لدراسة القانون سبقت الكلّيات الثلاث الأول في أكسفورد ظهورًا: الكلّية الجامعة (University College)، وباليول (Balliol) وميرتون (Merton)؛ إذ تأسّست كلّها قبل منتصف القرن الثّالث عشر الميلادي أو بُعيده.

وقدّم وليام فيتزستيفن (William Fitzstephen) (ت ١١٩٠م)، وهو رجلٌ دينٍ ومحامٍ، في ثنايا **وصفه لمدينة لندن** (*Description of the City of London*)، رواية عن أساتذة القانون الذين التقى بهم في لندن:

> «في الكنيسة مع طلّابهم (استعمل هنا لفظة (scholars) وهو الاصطلاح الإنجليزي القروسطي الذي كان يقصد به الطلّاب الجامعيّون، ولم يزل مستخدَمًا حتى يومنا هذا)، حيث انهمكوا في الخلاف ... كان مكان الاجتماع الرئيس للمحامين مع موكّليهم هو فِناء الكنيسة (Parvis) أو الرّواق (Porch)، وفي بعض الحالات امتدّ إلى البِنايات الملحَقة بالكنيسة (aisle)، حيث أُلحِقت نُزلُهم بها ...»[٨٠].

[٣١٢] / وتُظهِر سلسلة من الحوادث التّاريخية[٨١] تلك الكيفية التي جرَت من خلالها علمَنة (Secularized) هذه المدارس بحلول خواتيم القرن الثّالث عشَر الميلادي، وكيف أُعيد تنظيمُها، وكيف أسّس **طلّاب القانون** (*Apprenticii de Banco*) النُّزل المستقلّة للمَحكَمة، ثمّ كيف كانت هذه النُّزل المبكّرة تُلحَق بنُزل المَحكَمة، وكيف أضحَت تابعة لها. وهكذا كانت هناك مجموعتان من النُّزل:

(أ) أي بين عامي (٥٤٩-٥٨٥هـ). وهو معاصرٌ للخلفاء: المقتفي والمستنجد والمستضيء، وفترة من عهد الخليفة النّاصر في العراق، ولحكم الفائز والعاضد الفاطميّين، وأكثر عهد صلاح الدّين في مصر والشّام. (المترجم)

١) نُزل الكنيسة (Church-inns) الأصلية، التي جرت علمنتها من خلال سلسلة من المراسيم والحرمانات (Prohibitions)، سواء صدرت من قبل الملك أو البابا.

٢) نُزل المحكمة (Inns of Court)، التي ظهرت في وقت ما لاحقًا.

نشأت المجموعة الأولى مباشرة من أحد النُزل المبكّرة على ما يبدو، ثمّ أصبحت تابعة لنُزل مجلس الأساقفة (Inns of Chancery)، ثمّ أصبحت تابعة للمجموعة الأخيرة، ألا وهي نُزل المحكمة. ولكن المؤكّد أن جميع هذه النُزل كانت مخصّصة لإقامة طلّاب القانون دون غيرهم من الطلّاب.

كانت هناك، ولم تزل قائمة حتى يوم النّاس هذا، أربعة نُزل صغيرة من نُزل المحكمة. بينما عفت آثار نُزل سيرجانتس (Serjeants Inns) ونُزل مجلس الأساقفة. وترتبط تلك النُزل الأربعة للمحكمة[أ] بالتّاريخ الباكر للهياكل المرتبطة وثيقًا -وفقًا لبعض الرّوايات- بتاريخ فُرسان الهيكل (Knights Templars) وفرسان الإسبتاريّة (Knights Hospitallers)[٨٢]. فقد أنشأ فُرسان الهيكل المقرّ الرّئيس لطائفتهم في إنجلترا في عام ١١٢٨م، أو قُبيل ذلك التّاريخ. ثمّ انتقلوا إلى مقرّهم في بيت مانور العتيق (Old Manor Hause) جنوبي شارع الأسطول (Fleet Street) في عام ١١٨٤م، أو قُبيل هذا التّاريخ. وفي عام ١٣٠٨م صودرت ممتلكاتهم في إنجلترا. وبعد أربع سنوات من هذا التّاريخ، أي في عام ١٣١٢م، حظَر مجمَع فيينّا (Council of Vienne) طائفتهم بالكليّة، واستولى الملكُ إدوارد الثّاني (Edward II) (حُكمه: ١٣٠٧-١٣٢٧م)[ب] على ممتلكاتهم، ثمّ أقطعها لإيرل بيمبروك (Earl of Pembroke)، الذي تخلّى بدوره عن جميع حقوقه فيها إلى إيرل لانكستر (Earl of Lancaster).

ثالثًا: «معابد» لندن وفرسان الهيكل القادمون من الشام

ذكر أدّيسون (Addison)، في كتابه المسمّى (*The Knights Templars*) «بالعربية:

(أ) هي: نُزل جراي (Gray's Inn)، ونُزل لنكولن (Lincoln's Inn)، والهيكل الداخل (Inner Temple)، والهيكل الأوسط (Middle Temple). (المترجم)

(ب) أي (٧٠٧هـ/٧٢٨هـ). وهو بذلك معاصرٌ للسّلطان المملوكي بيبرس الجاشنكير. (المترجم)

فرسان الهيكل»[٨٤]، رواية مؤدّاها أنّ بعض القانونيّين «توصّلوا إلى اتّفاق مع إيرل لانكستر للإقامة في الهيكل، وهكذا قدموا إلى الهيكل واستمرّوا في الإقامة هناك منذ ذلك الحين». وهناك رواية أخرى، وردت على لسان وليام دوجدال (William Dugdale)، في كتابه المسمّى (*Origines Juridiciales*) «بالعربية: **أصول فقهاء القانون**»[٨٥]، مؤدّاها أنّ فرسان الإسبتاريّة، بعد فترة وجيزة من منح إدوارد الثاني إيوان الهيكل لهم[٨٦]، قد نُزعت ملكيّته منهم، وأُجّر الهيكل بقيمة (XI) (أي عشرة جُنيهات إنجليزية) سنويًا، لعدد من أساتذة القانون العامّ الذين قدموا من نُزل ثافيز في هولبورن (Holbourne)، أسوة بما حدث مع هيكل فرسان الهيكل. وأشار كار-ساوندرز (Carr-Saunders)، وهو هنا ينقل عن أدّيسون، إلى مزيد من النّقاط، قائلًا:

> «كان تشابه عدد من قواعد فُرسان الهيكل وعاداتهم وأعرافهم مع تلك التي لوحظت في الهياكل من بعدهم، هو ما أدّى به [يعني: أدّيسون] إلى استنتاج مفاده أنّ الخدم والحشم المنتسبين إلى تنظيم فرسان الهيكل القديم، أضحوا مرتبطين بالمجتمع القانوني الذي تشكّل ثمّة، واستمرّوا في تقديم خدماتهم لذلك المجتمع المستنير آنذاك»[٨٦].

أمّا المقطع الأقدم، الذي يقدّم دليلًا على إقامة المحامين في الهيكل، فهو ذاك الذي اقتبسه دوجدال من **مقدّمة تشوسَر** (*Prologue of Chaucer*)[٨٧] في ثنايا / رواية [٣١٣] للأخير عن متعهّد المؤن (Manciple)، حيث تُشير الأبيات التّالية إلى الهيكل وعلاقته بدراسة القانون:

A gentle maunciple was ther of a temple …	كان ثمّ متعهّد مؤن لطيفٌ في هيكل…
Of maistress hadde he mo than threyes ten,	كان يخدم أكثر من ثلاثين عالمًا، كلُّ عشرة على حِدة[أ]

(أ) أي إن كلّ عشرة كانوا يقيمون معًا في نُزل مستقلّ خاصّ بهم من نُزل الهيكل. وهذا العدد يُطابق عدد طلّاب الفقه في المدارس الموقوفة على المذاهب الأربعة في الإسلام. (المترجم)

كانوا حُججًا في القانون، متضلّعين منه	That were of lawe expert and curious:
يُمكِن أن يخرجَ من بينهم اثنا عشَرَ عالمًا من هذا البيت خاصّة	Of which ther were a doseyn in that hous,
يكونون أكثر جَدارة بِملكيـة الأرض والعقار	Worthy to ben stiwardes of rente and lond
من أي سيِّد نبيل آخر في إنجلترا قاطِبة[88]	Of any lord that is in Engelond

تأسسَت طائفة فُرسان الهيكل (Knights Templars)، والتي عُرِفت أيضًا باسم «فُرسان المسيح الفقراء» (Poor Knights of Christ) و«هيكل سليمان» (Temple of Solomon)، في أوائل عصر مملكة القدس خلال حقبة الحروب الصَّليبية. ويعود أصل أولئك الفُرسان في القدس إلى نحو عام ١١٢٠م[أ]. وقد أقطَعهم بلدوين الثاني (Baldwin II)، ملكُ بيت المقدس، أحياء في قَصره الواقع بجوار المسجد الأقصى على مقربة من هيكل سليمان. وظلّوا في بلاد الشَّام حتى أواخر القرن الثَّالث عشَرَ الميلادي. وتُعرَف طائفة الفُرسان الإسبتاريّة أيضًا باسم طائفة مستشفى القدّيس يوحنَّا المقدسي (saint John of Jerusalem)، التي تأسَّسَت في القدس، ويعود أصل تلك الطَّائفة إلى مستشفى من القرن الحادي عشَرَ الميلادي، كان يقع بالقُرب من كنيسة القدّيس يوحنَّا المعمَدان (saint John the Baptist). وكان بعض تجَّار أمالفي (Amalfi) الإيطاليِّين قد أنشأوا هذا المستشفى لتطبيب الحجَّاج القادمين إلى الأراضي المقدَّسة. وكان للفُرسان ولاياتٌ في فلسطين وأنطاكيا وطرابلس (الشَّام)، وتِسع ولايات في أوروبَّا[89]. وكان لدى الإسبتاريَّة-الذين كانوا أعرق تاريخًا في القدس مقارنة بفُرسان الهيكل- هيئة دولية مؤلَّفة من ثمانية لُغات (ألسُن، فروع) في أوروبَّا[90].

(أ) يوافق عام ٥١٤هـ. (المترجم)

رابعًا: فرسان الهيكل في العالم الإسلامي

تطوَّر سلكُ الفقه الإسلامي بالفعل -بشكل كبير- بوصفه نقابات مهنية بمعيَّة مدارس متخصِّصة في الشام وفلسطين ومصر في حقبة الحروب الصليبية. وبالكاد كان الصّليبيون والرحّالة من الحُجّاج والتُّجار والعلماء مدركينَ مثل هذا التطوُّر والتّنظيم العالي واسع الانتشار. إلّا أنّ الإنجليز من بينهم خاصّة ينبغي أن يكونوا قد صادفوا في هذه البلدان نظامًا قانونيًا قائمًا على العُرف على نحو يُشاكِل نظامهم، ونظامًا كنظامهم متميِّز بذاته عن القانون المدني (الرُّوماني) والقانون الكنَسي. ولا يُتصوَّر أن يفوتَهم إدراكُ وجود تقارب بين كلا النِّظامَين «المحلّيَّين» تدريجيًا. لقد كان كلا النِّظامين فريدًا في اختلافه عن النِّظامَين العالميَّين الآخرين، اللَّذين اعتمَدا على وضع المدوَّنات القانونية.

خامسًا: النّزل والكلّيّات

ارتبط أصل النُّزل، بوصفها مؤسّسات للتّعليم في الغرب المسيحي، تاريخيًا بمدينتَين، هما: لندن، ثمّ باريس. وارتبطت النُّزل في هاتين المدينتَين تاريخيًا بالمدينة المقدَّسة، أعني القدس. نشأ هذا النّوع من النُّزل في بغداد والمشرق الإسلامي، ثمّ انتقل من هناك صوب الغرب إلى المدن الكبرى، / ومن بينها القدس. وهناك أُرفِقَت [٣١٤] بالمساجد بوصفها مدارس للفقه. وفي هذا الوقت نفسِه، أسّس فُرسان الهيكل بالقدس المقرَّ الرّئيس لطائفتهم في لندن عام ١١٢٨م[أ]. وروى دين هاستينجز راشدال (Dean Hastings Rashdall) خبر إنشاء أوّل نُزل في باريس، وهو المسمّى «نُزل الثّمانية عشرَ» (Collège des Dix-Huit)، الذي تأسّس عام ١١٨٠م[ب] على يد جوكيوس اللّندني (Jocius de Londoniis)، والمعروف باسم جون اللّندني (John of London). وعلى الرّغم من أنّ نُزل-كنائس لندَن كانت قد تأسّست قبل ذلك بفترة طويلة بوصفها كليّات للقانون، فإنّ رشدال لم يعرِض لها البتّة. بل إنّه عدّ باريس مَهد

(أ) يوافق عام ٥٢٢هـ. (المترجم)

(ب) يوافق عام ٥٧٦هـ. (المترجم)

الكليّات، لأنه -بلا أدنى شكّ- ربط الكليّات (التي نشأت بوصفها نُزلًا ودور استضافة) بالجامعات، ولم تظهر كليّات جامعة أكسفورد على السّاحة إلا بعد أكثر من نصف قرن من الزّمان. ومن ثمّ يبدو أكثر انسجامًا مع حقائق التّاريخ أن ننظر الآن إلى لندن -لا إلى باريس- بوصفها «مهد الكليّات» في الغرب المسيحي، ثمّ نتطلّع إلى مشرق العالم الإسلامي، حيث بدأ كلّ شيء هناك.

كانت المساكن الأولى المخصّصة للطّلّاب الذين حضروا المحاضرات في الجامعات، سواء في باريس أو أكسفورد، من نوع النُّزل (*hospitium*). وسُمّيت هذه النُّزل لاحقًا بـ الكليّات (*Colleges*)، لمّا أضحت مؤسّسات قانونية ذات شخصية قانونية مدمّجة (Incorparated)[أ]، أي تأسّست بوصفها هيئات قانونية اعتبارية (Corporations). وكانت هذه هي الحال مع أقدم كليّات أكسفورد المذكورة توًّا. وبدأت مرحلة منح الكليّات الشّخصية القانونية الاعتبارية، بكليّة ميرتون، في تأسيسها الثّاني المؤرّخ بعام ١٢٧٤م، وكانت قد تأسّست قبل نحو عشر سنوات من هذا التاريخ بوصفها مؤسّسة خيرية وقفية غير مرسَّمَة (Unincorporated). وبعد نموذج ميرتون عام ١٢٧٤م، اتّخذ النُّزل (*Hospitia*) مسمّى الكليّة (*Collegia*). إلّا أنّه كان للجمعيّات، بوصفها نقابات غير مرسَّمَة، تاريخٌ من التطوّر يعود إلى القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي في بغداد على الأقل. ويمكن تقسيم مسيرة المدرسة النّقابية، من الوجهة القانونية، إلى قسمَين رئيسَين:

١) النّقابة بوصفها مؤسّسة أنشئت دون ميثاق تأسيس قانوني (Unchartered)، أو بوصفها مؤسّسة خيرية (Eleemosynary)[ب] مستنِدة إلى الوقف.

(أ) يعني ذلك المصطلح القانوني: فصل الأصول عن شخصيات المؤسّسين والملاك والمساهمين والمستثمرين، ويمنح القانون للشّخصية الاعتبارية المفترضة حقّ الشّراء والبيع والهبة والتنازل باسم المؤسّسة (لا باسم المؤسّس أو جماعة المؤسّسين) بوصفها شخصية قانونية مرسّمة (أي صدَر مرسومٌ بعدِّها شخصية قانونية اعتبارية، من جهة قانونية أو تشريعية معترف بها) كاملة الأهلية. وسأترجم اصطلاح (Unincorporate) على أنها «غير مرسّمة»، أي مؤسّسات أهلية عُرفية، لم يصدُر بحقّها مرسومٌ بقانون يقضي بعدِّها شخصية قانونية اعتبارية. (المترجم)

(ب) تُشتقّ من الكلمة اليونانية القديمة (Eleemosyna) وتعني الصّدقة، أو الهبة المقدّمة للفقراء. (المترجم)

٢) النّقابة الوقفية المحضة بالترسيم من خلال عدّها شخصية قانونية اعتبارية

كانت كلُّ جمعيات النّقابة -قبل أن تصبح كليّة بالمعنى الرّوماني للمصطلح في القانون المدني- مؤسّسات غير مرسّمة؛ وكانت إمّا مؤسّسات أهلية تأسّست دون ميثاق تأسيس قانوني، أو مؤسّسات تعليمية تأسّست بوصفها مؤسّسات خيرية وقفية، أو أنها لم تكن نقابات البتّة، ولكن كانت مجرّد قاعات مؤجّرة، حيث دفع الطالب المقيم الإيجار لمالك العقار، الذي كان هو نفسه، في كثير من الأحيان، طالب دراسات عُليا.

بيد أنّ هذا النّوع الأخير من النُّزل الطلّابية لا يشغلنا قطُّ. ما يشغلنا هنا هو النّقابة المدرسيّة، وهي جمعية ذات هيكل ثُلاثي، اعتمد وضعُها القانوني على بنية نقابة بسيطة غير مرسّمة، أو على وقف ذي شخصية قانونية اعتبارية. وتجسّدت الفئة الأولى في كليّات الفقه في المساجد ذات الخانات أوّلًا، ثمّ تطوّرت إلى المدارس، وهي كليّات الفقه في الإسلام. وكذلك في الغرب المسيحي في لندن، من خلال كليّات القانون في الكنيسة ذات النُّزل، التي تطوّرت إلى نُزل المحكمة. وتجسّدت الفئة الثانية في الكليّات من نوع الكليّة كوليجيوم (Collegium-type) على غرار نموذج ميرتون، التي يعود تاريخ تأسيسها إلى عام ١٢٧٤م.

[٣١٥] / سادسًا: النقابات غير المرسّمة في لندن والشام

من المعروف تمامًا أن نُزل المحكَمة كانت نقابات غير مرسّمة قانونيًا طيلة تاريخها، وظلّت كذلك حتّى يومنا هذا. وهكذا أيضًا كانت نقابات الفقه في الإسلام طيلةَ تاريخها. ولكن في السّياق الإسلامي، يمكن تفسير هذه الظّاهرة على نحو أكثر يسرًا. فالشّريعة الإسلامية -كما ذكرنا ذلك آنفًا[أ]- لا تعترف إلاّ بالشّخص المادّي وحده بوصفه شخصًا قانونيًا[ب]. وتنقسم الشّريعة الإلهية إلى قسمَين رئيسَين:

(أ) انظر ما تقدّم، ص ١٤١. (المترجم)

(ب) سبق أن نقد مقدسي ديفيد سانتيلانا (David Santillana) الذي رأى أنّ الفقه الإسلامي اعترف بالشّخصية الاعتبارية، وعالجها معالجته للشّخصية القانونية. انظر ص ١٤١، الحاشية (أ). (المترجم)

١) «العبادات»: وهي العلاقة بين المرء وربّه.

٢) «المعاملات»: وهي العلاقات بين الإنسان وغيره الإنسان. وليس للشخصيات الاعتبارية (Fictitious legal persons) مكانٌ في الفقه في الإسلام الكلاسيكي.

وشدّد مؤرّخو القانون -في معرض ذكرهم لنُزل المحكمة وروّادها- مرارًا وتكرارًا، على حقيقة أنها تُركت على حالها مؤسسات غير مرسّمة. إلا أنني لم أقرأ لأحد أولئك المؤرخين قطُّ تفسيرًا لسبب بقاء هذه النقابات غير مرسّمة، في الوقت الذي عُدَّت فيه جميع الكليّات والجامعات الأخرى في عموم إنجلترا، بما في ذلك تلك التي في لندن، شخصيات قانونية اعتبارية. وعلى الرّغم من الشُّذوذ الملحوظ في هذا الجانب القانوني لنُزل المحكَمة في لندن، فإنه مثّل وجه شبه آخر وضعها في فئة المدارس نفسها عندما نعدُّها مدارس لتدريس القانون، وفي فئة النّقابات -مثلُها في ذلك مثل المذاهب في السّياق الإسلامي- عند عدّها نقابات. وما سبق لا يعدو كونَه وجهَي شَبه من بين عدد من أوجه الشّبه الأخرى، والتي سنشرع الآن في إدراجها تحت العناوين الثّلاثة التّالية.

سابعًا: أوجه الشَّبه في النظامين القانونين

يُظهِر تطوُّر القانون الإنجليزي العامّ في القرون الوسطى بعضَ أوجُه الشَّبه مع الشَّريعة الإسلامية. فكلا النِّظامَين القانونيّين كانا نظامين تشريعيّين محليّين، وقد استند كلاهما إلى العُرف القائم. على النّقيض من القانون المدني (الرّوماني) والقانون الكَنَسي، فلم تكن ثمّة قوانين مدوّنة، فكلٌّ منها اتّبع نهجَ السّوابق القضائيّة، كلٌّ على طريقته، وتميَّزت محاكِمُهما بنظام قضائي من الشُّهود المحلّفين الذين أقسَموا الأيمان على درايتهم بوقائع القضية المنظورة أمام المحكَمَة.

ثامنًا: أوجه الشَّبه في دراسة القانون، وفي مدارس القانون، وفي تدريس الأدب وفنونه

كانت أقدم كليّات القانون المعروفة في كلا الاختصاصَين القانونيّين -أعني في

الإسلام وإنجلترا في القرون الوسطى - هي على التّرتيب: المساجد ذات الخانات، والكنيسة ذات النُّزل. ومثَّل كلاهما عددٌ كبيرٌ من النّقابات التي تقلّصت عدديًا في الأخير إلى أربعة: أربعة مذاهب لأهل السُّنة، وأربعة نُزل للمَحكَمة في إنجلترا. وبوصفها نقابات، فقد ظلّت دون تغيير ودون ترسيم طيلة تاريخها. وفي البداية، كانت مدارسُها -غير المرسّمة دائمًا في السّياق الإسلامي- أوقافًا خاضعة للسّيطرة الدّينية، لكنها ما لبِثت أن خضَعت لاحقًا -بوصفها مدارس / - للسّيطرة العَلمانية[1]. [٣١٦] وبالنّسبة إلى لندن، خضَعت في البداية لسيطرة الكنيسة، ثمّ ما لبِثت أن أخضِعت لاحقًا للسّيطرة العلمانية.

كما اتّسم كلا النّظامين المدرسيَّين بالتّصنيف الثُّلاثي للنّقابات أيضًا: العالِم، طلّاب الدّراسات العُليا، والطلّاب الجامعيُّون. واحتكَر المعلّمون في كلا النّظامين تخريجَ الفقهاء في الشّريعة في السّياق الإسلامي، وأساتذة القانون في السّياق الإنجليزي الذين تمّ اصطفاؤهم من بين طلّاب الدّراسات العُليا. وأساس هذا الاحتكار واضحٌ في السّياق الإسلامي، لكنه مشوّشٌ في السّياق الإنجليزي؛ ومن ثمّ يبدو أنّه قد استُعير من ثقافة أخرى، وعلى هذا النحو انفصَل عن السّبب الأصيل الموجِب لوجوده.

وكان الهدف الرّئيس لكِلا النّظامين المدرسيَّين هو تدريس القانون المحلّي والعمل به. ولكن كلاهما قام أيضًا بتدريس الأدب وفنونه، وكلاهما خرّجَ إنسانيّين لم يشتغِلوا بالقانون بالضّرورة. فكان الإنساني المشهور السّير جون فورتيسك (Sir John Fortescue) خريجًا لنُزل المَحكَمة. وكان فورتيسك مؤدّبًا للأمير إدوارد (Prince Edward) ابن هنري السّادس (Henry VI)، وألّف له كتاب (*De laudibus legum Angliae*) «بالعربية: **الشّريعة الإنجليزية السّنية**»، وهو كتابٌ في القانون الإنجليزي العام وتدريس القانون في نُزل المَحكَمة. أمّا الإنساني الذي فاق أقرانَه

(أ) بصرف النّظر عن التّوفيق في استعمال الاصطلاح، فإنّ مقدسي يعني أنّ المساجد ذات الخانات لم يكن لمؤسّسيها سيطرة عليها، وذلك على عكس المدارس التي كان لمؤسّسيها السّيطرة عليها، وكان له أن يورّث ذُرّيته من بعده تلك السّيطرة. (المترجم)

من خريجي نُزل المحكمة شهرة، فكان الشهير (القدّيس) توماس مور (Thomas More) - كاتب هنري الثامن (Henry VIII) ومشيره - قانونيًا مترسّلًا، ومؤلفًا مكثرًا، وعُدّ أبًا للنثر الإنجليزي. وكان كلاهما من رجال القانون الأساسيين، تخرّجا في نُزل محكمة لنكولن (Lincoln's Inn). وفي السّياق الإسلامي، تخرّج عددٌ من الأدباء في مدارس الفقه، كما سبق أن أوضحنا في الأبواب السّابقة من هذا الكتاب.

تاسعًا: أوجه الشَّبه في التأهيل القانوني

كان منهج المناظرة المدرسي الذي طوّره الفقه الإسلامي في القرون الثّالث والرّابع والخامس الهجرية/ التّاسع والعاشر والحادي عشر الميلادية، والذي دُرّس في كليّات الفقه، ثمّ في بولونيا استهلالًا بالقرن الثّاني عشر، هو أيضًا المنهج المتّبع في نُزل المَحكَمة. استخدم كلا النّظامين طريقتَي التّدريس المطوّرتَين في الإسلام، أي: **القراءة** (*lectio*)، و**المناظَرة** (*disputatio*)، التي استُخدمت في بولونيا وباريس وأُكسفورد وأماكن أخرى، والتي سُمّيت في نُزل المَحكَمة بـ «**القراءات** (*readings*) **والمناظَرة** (*moots*)». كان إدخال هذه الأساليب في تدريس القانون [والفقه] في كلا النّظامين بمنزلة إضفاء للطّابع التخصُّصي على تدريس القانون.

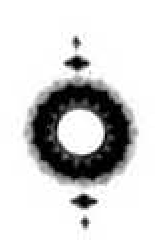
عاشرًا: وجه الشَّبه بين اصطلاحَي التلميذ والفقيه

وجه الشّبه هذا جديرٌ بالملاحظة حقًّا؛ ذلك أنّه انطوى على استعمال شاذّ لمصطلح «التّلميذ» (Apprentice) في النّظام القانوني الإنجليزي في القرون الوسطى. فقد حار مؤرّخو القانون حول معناه. ورأى بعضُهم في هذه المفرَدة كلمة تبقّت من نظام النّقابة، ولا شكّ أنّ أصحاب هذا الرّأي قد استقَوا رأيهم هذا بسبب التّرتيب الثّلاثي للمعلّم (Master)، والعامِل الماهر (Journeyman)، والتّلميذ (Apprentice). بيد أنّ اصطلاح «التّلميذ» لم ينطبق على أدنى طبقة من الطّلاب فحسب، بل انطبق أيضًا على المتخصّصين في القانون من الرُّتَب العُليا، وكذلك على المتخصّصين في القانون من جميع الرُّتب على نحو فضفاض. ويمكن العثور على تفسير لتلك الظّاهرة، عند مقارَنتها بالمسار الموازي في السّياق الإسلامي، من خلال الأصول اللُّغوية للكلمة في الفَرنسية القديمة، واللّاتينية القُروسطية.

/ اشتُقت كلمة التلميذ (Apprentice) من كلمة (*Aprentis*) الفرنسية القديمة، وهي (٣٠٨)
تشتقُّ بدورها من الفعل (*Aprendre*) ومعناه «أن يتعلّم»، وهو بدوره مستمدٌّ من الكلمة اللاتينية (*Apprehendere*) وتعني «أن يُسيطر»، أو «أن يستولي». ونحت تلك الكلمة بصيغة مختزلة (*Apprend*) في اللُّغات الرُّومانسية، محتفظة بمعنى مجازي متمثل في «السيطرة أو الاستيلاء»، ولكن مع العقل والفهم والعلم». وفيما بعد اتّخذت معنى «أن يُدرِّس، أن يتعلّم»، قارن (*Apprendre*) الفرنسية، مع (*Apprise*) الإنجليزية. ومن ثمّ، لم يكن التّلميذُ مجرّد شخص يتعلّم، بل كان أيضًا شخصًا يُدرِّس، وعلى هذا النحو انطبق المصطلح على جميع مستويات المعرفة في تخصُّص القانون.

ولكن هل بوُسعنا أن نجد مكانًا في الغرب المسيحي استُعمل فيه هذا المصطلح في التخصُّص في القانون بهذه الكيفية؟ إنّ التّخصص الوحيد الذي بوُسعنا العثور عليه، وبهذه الكيفية هو في العالم الإسلامي، حيث استُعمل مصطلح «الفقيه». اشتُقّ هذا المصطلح من الفقه الذي يعني **لُغةً**: محضَ الفهم والتّمييز والإدراك. واستُعمل مصطلح «الفقه» فنيًا في القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي لتعيين علم الفقه، والشّريعة، على النّقيض من علم الحديث. ففي الحديث، كان الشّاغل الرّئيس **حفظ الأحاديث النّبوية ونقلها. أمّا الدّراية فكانت أولوية ثانوية بالنّسبة للرّاوي**[أ]. وانطبق مصطلح «الفقيه» فنيًا على مدرِّس الفقه والفقيه. بَيد أنه استُعمل أيضًا لتعيين طالب الدّراسات العُليا، وكذلك الطّالب الجامعي. وفي صيغة الجمع «الفقهاء» التي أحالت إلى شيوخ الفقه على تفاوُت مستوياتهم ومراتبهم، أي تمامًا كما أضحى لاحقًا مصطلح (Apprentice) «تلميذ» في دراسة القانون الإنجليزي. وأحسب أنّ السّير جون فورتيسك هو القائل: «إنّ القانوني يُفني عمرَه ولم يزَل دارسًا للقانون»[٩١]. وهكذا أيضًا قال أبو حامد الإسفراييني: «لمّا تفقّهنا مُتنا»[٩٢].

(أ) ينطبق هذا القول على المحدِّثين لا على علماء الحديث بطبيعة الحال. (المترجم)



الفصل الرابع
التدريس: الأمالي والديكامينا

[٣١٨] / ذكر كريستلر ثلاثة تقاليد بوصفها إرهاصات للنزعة الإنسانيّة في النّهضة الإيطاليـة؛ أوّلهـا، وهي أهمّها أيضًا: الديكتامين في إيطاليا، أو أدب الديكتامين (ars dictaminis) [أدب الأمالي]. درس مؤرّخو القرون الوسطى هذا الأدب منذ القرن التّاسع عشر، وكثيرًا ما تساءلوا عن أصوله وإرهاصاته وتطوّره، وعن انتشاره في جميع أنحاء الغرب المسيحي، وعن رُوّاده الممثّلين له ومصنّفاتهم. ويرجع تاريخ هذه الدّراسات إلى منتصف القرن التّاسع عشر، أي قُبيل ظهور كتاب يعقوب بوركهارت المسمّى **حضارة عصر النّهضة في إيطاليا** (*The Civilization of the Renaissance in Italy*). وقد ربط أولئك المؤرّخون الحركة الإنسانيّة في عصر النّهضة الإيطالية لاحقًا بـ أدب الديكتامين [الأمالي] في القرون الوسطى. وتميّزت الدّراسات العلمية التي تناولت أدب الأمالي بالجدل، ولا سيّما فيما يتعلّق بمسألة الأصول، وما برحت تشغَل بال المؤرّخين. وثمّة أسئلة أخرى، من قَبيل: معنى المصطلح، ومحتويات هذا الفنّ، وهي موضوعاتٌ لم تزَل قيد المناقشة.

وقد جذَبت طبيعة الموضوع انتباهَ العلماء المحدَثين المتخصّصين في القرون الوسطى، وكذلك العلماء المختصّين بدراسة عصر **النّهضة الإيطالية** (*Italian Renaissance*). ويبدو أنّ هؤلاء العلماء مشّطوا المصادر اللّاتينية بعناية فائقة وعلى نحو شامل، حتى إنّ الدّراسات الحديثة عالجت الموضوع بمناهج جديدة، وليس من خلال مصادر جديدة فحسب. من بين هذه الدّراسات -على سبيل المثال- دراسة وليام د. بات (William D. Patt)[٩٣] فيما يتعلّق بالأصول، وهناك دراساتٌ

أخرى احتوت على تفسيرات جديدة، أو أكثر تطورًا؛ استنادًا إلى الأسس الصلبة التي وضعها كريستلر[٩٤].

وربما كان من المفيد النَّظر في المصادر العربية العائدة إلى القرون الوسطى، والتي نظنُّ أنَّ لديها ما تُقدِّمه لنا، فيما يتعلَّق بتوضيح ماهية «فنّ الأمالي»، وفيما يتعلَّق بأصوله، وتسمياته ومحتوياته، وذلك نظرًا لأنَّ هذه هي إشكاليَّتنا الحاليَّة.

كانت العربية الفصحى أمًّا لهذا «الفنّ». وأعتقد أنَّ المسار الموازي لها في القرون الوسطى، أي اللَّاتينية في الغرب، قد حافظ على التَّسمية العربية الأصلية؛ كما احتفظ كذلك بالمحتويات الرَّئيسة لذلك الفنّ. إن كان هذا صحيحًا، فستغدو المصادر العربية القُروسطية إضافة قيِّمة للمصادر اللَّاتينية القُروسطية، وأكثر جدارة بوضعها في الاعتبار؛ ذاك أنَّ أصول «أدب الديكتامين» لم تَزل غامضة[٩٥]. دعونا أولًا نستعرض بإيجاز ما سبق أن قيل عن الإشكاليَّات التي ذكرناها للتَّو فيما يتعلق بـ أدب الديكتامين.

[٣١٩] / أولًا: الأصل والمعنى والمحتوى

١) ڤيلهلم ڤاتّينباخ

صرَّح ڤيلهلم ڤاتّينباخ (Wilhelm Wattenbach) في عام ١٨٥٥ بأنَّ التَّعبير المناسب لمعنى **الترسُّل** كان (*dictare*). وقد اشتُقَّت هذه الكلمة من الفعل (*to dicate*) بمعنى **أن يُملي**، وبما أنَّ القدماء كانوا يُملون كتاباتهم غالبًا، فقد استُعمل المصطلح مجازًا بمعنى **أن يُؤلِّف** (*to compose*). واستشهد ڤاتّينباخ بروايات للمؤلِّفين القدامى، حيث كان المصطلح يعني **الإملاء** (*dictation*)، ولكن مع إيحاء بمعنى **التَّأليف** (*to compose*) يحوم في الخلفية. وأضاف ڤيلهلم أنَّ الدَّليل -الذي قطع الشَّك باليقين- يستقَى من مستهلِّ القرن الثَّاني عشَرَ الميلادي، في سيرة أودالريتش الكولوني (Udalrich of Cluny)، حيث ثمَّة رواية عن صَبي **اختَلى بنفسه**[أ]

(أ) أي: لم يكن معه شخصٌ آخر يُملي عليه ما تجود به قريحتُه، وهذا يعني أن اصطلاح «الإملاء» كان يُستعمَل بمعنى التَّأليف ارتجالًا، وليس محضَ الإملاء، وليس عن طريق كتابة المسوَّدات ثمَّ تبييضها. (المترجم)

في غرفته، وانقطع عن النّاس ليُدرّب ذهنه على فنّ الإملاء (Artes dictandi):

"solus in conclavi sedebat et in arte dictandi ingenium suum exercebat."[٩٦]

أي: «اختلى بنفسه في غرفة، ودرّب نفسه على مهارات الإملاء المعتادة».

ومضى ڤاتّينباخ قُدمًا إلى القول: إنّ كلمة (dictare) استُعملت أحيانًا في المصنّفات المنظومة والمنثورة، ولكنها تعلّقت بكتابة النّثر بصفة عامّة، وكثيرًا ما استُعملت وصفًا للترسّل خاصّة[٩٧]. ولسنا محيطين علمًا بالمعلّمين الذين درّسوا هذا الأدب قبل نهاية القرن الحادي عشرَ الميلادي[٩٨].

وأوضحت الدّراسات التي أُجريَت بعد ڤاتّينباخ عمومًا أنّ الدّيكتامين لم يكن يعني «الإملاء»، بل هو التّأليف والتّصنيف، وشدّدَت على الترسُّل بوصفه موضوعًا رئيسًا في أدب الدّيكتامين.

٢) لودڤيج روكنجر

استشهَد لودڤيج روكِنجر (Ludwig Rockinger) بألبيرك المونت كاسينوي (Alberic of Monte Cassino)[1] –في كتابه عن المترسّلين (Epistolographers) وكُتّاب المتون والنّماذج الهادية (formularies) من القرن الحادي عشرَ إلى الرّابع عشرَ الميلاديّين– بوصفه أول رائد لهذا الأدب[٩٩]. وقد توفّي ألبيرك في أواخر القرن الحادي عشرَ، أو في مستهلّ القرن الثّاني عشرَ الميلادي[١٠٠]، بيد أنّه عاش حياته بأكملها، أو معظمَها في القرن الحادي عشرَ الميلادي. وتعدُّ أعمالُه في جملة المصنّفات المعروفة في أدب الديكتامين [الأمالي]، والتي ورَدت في عناوينها صيغة من صيغ المصطلح، مثل: (Liber dictaminum et salutatione, Breviarium de dictamine, Dictaminum radii)[١٠١].

(1) ألبيرك المونت كاسينوي (ت ١٠٨٨م): أحدُ كرادلة الكنيسة الكاثوليكية، ويُعتقد أنه وُلد بمنطقة ترير (Trier) في ألمانيا حاليًا، وكان بندكتيًا، ومتحيّزًا للبابا جريجوري السّابع (Gregory VII). وخلّف عددًا من المصنّفات في اللّاهوت وسيَر القدّيسين. (المترجم)

وقيل إنّ هذه المصنّفات اشتملت -إلى جانب الترسُّل- على النحو والخطابة والشّعر والوثائق الرّسمية القانونية.

وبعد أن فرغ روكنجر من تناول ألبيرك المونت كاسيني وهوجو البولوني (Hugo of Bologna) في ثنايا الفصل الرّابع من كتابه، عالج المؤلّف مصنّفًا في الديكتامين وضعه أورليانس (Orléans)، وهو كتابه المسمّى (Ars dictandi aurelianensis)، المؤرّخ بعام ١١٨٠م تقريبًا، والذي يبدأ بتعريف الفنّ وبيان مختلف أنواعه:

"Quia nobis est propositum tractare de arte dictaminum primum videndum est quid sit dictamen."

«ولمّا كانت نيّتنا تناول فنّ الديكتامين [الأمالي]، رأينا أنه ينبغي أوّلًا أن نصرف أذهاننا إلى ماهية الدّيكتامين».

ثمّ انتقل المؤلّف إلى تعريف هذا الفنّ قائلًا:

"Dictamen sic diffinitur. dictamen est literalis edicio venustate sermonum egregia sententiarum coloribus adornata."

«يُعرَف الدّيكتامين على النحو التّالي: هو تعبيرٌ أدبي بكلمات منمّقة، وأسلوب جزل، ولغة فصيحة».

[٣٠٠] / ثمّ مضى المؤلّف بعد ذلك إلى القول: إنّ هناك أنواعًا متعدّدة من الدّيكتامين، إلّا أنّه سيقتصر على تناول نوع واحد منها فحسب، ألا وهو الترسُّل دون غيره.

"dictaminis autem plures sunt species dictamen aliud est metricum, aliud prosaicum. de metrico nihil ad presens. prosaici vero plures sunt species: oracio, rethorica, epistola. et etiam pretermissus aliis de epistola agamus."

«ثمّة أنواعٌ عديدة من الدّيكتامين: فهو أحيانًا شعرٌ منظومٌ موزونٌ، وأحيانًا نثرٌ. واعلَم أنّني لن أتطرّق للشّعر ها هنا قطُّ. واعلَم يقينًا أنّ هناك أنواعًا عديدة من الدّيكتامين المنثور، منها: النّثر المحلّى بحلية البلاغة، والخُطَب، والرّسائل. بيد أنّنا سنقتصر على الترسُّل (epistolary) من جملة هذه الأنواع فحسب، ولن نكترث لغيره هنا»[١٠٢].

وعلى هذا النحو كان الدِّيكتامين يتكوَّن من الشِّعر، فضلًا عن أنواع عديدة من المنثور.

ثمّ مضى المؤلِّف بعد ذلك في تحديد الدِّيكتامين التَّرسُّلي الذي يُعطي الأجزاء الخمسة من الرسالة، وهي: **التَّحية** (*Salutacio*)، **الافتتاح** (*Exordium*)، **الأخبار** (*Narracio*)، **الالتماس** (*Petitio*)، **الختام** (*Conclusio*)، ثمّ صرف عنايته لشرح **التَّحية** (*Salutacio*) خاصة[١٠٣].

يبدو لنا أنّ الدِّراسات التي تناولت **أدب الديكتامين**، ولا سيَّما بعد تلك الدراسات التي أجراها علماء مثل تشارلز هومير هاسكينز (Charles Homer Haskins)[١٠٤]، ولويس جون بايتو (Louis John Paetow)[١٠٥] **غضّت الطَّرف إلى حدٍّ ما عن حقيقة أنّ الديكتامينا** (*dictamina*) تناولت العديد من الموضوعات الأخرى، التي شكَّلت: الشِّعر، عروضيًّا كان أو إيقاعيًّا على حدٍّ سواء، وكذلك في النثر، وليس التَّرسُّل فحسب. وهكذا نجد أن صاحب رسالة (*Rationes dictandi*)، المنسوبة إلى ألبيرك -بيد أنّنا نعرف الآن أنها ليست له، بل دُوِّنت بعد وفاته- **يجيبُ على تساؤل حول ماهية الدِّيكتامين** (*Quid sit dictamen*)، على النحو التَّالي:

"Dictaminum autem alia sunt metrica, alia rithmica, alia prosaica."

«وأمليت غيرَها؛ بعضه شعرًا عروضيًّا، وبعضه شعرًا إيقاعيًّا، وبعضه نثرًا»[١٠٦].

إلَّا أنّ الدِّراسات ركَّزت على كتابة الرَّسائل نثرًا فحسب، من بين أنواع الدِّيكتامين بصفة عامَّة، ونحَّت غيره جانبًا، إلى حدِّ إهماله عمليًّا.

٣) شارل ثورو

كتب شارل ثورو (Charles Thurot)، **بعد سنوات قليلة من ظهور دراسة روكِنجر، فعرَّف أدب الدِّيكتامين قائلًا: إنّ «المرء يفقَه من هذا التَّعبير مفهومَه الأكثر شمولًا، أي ما نسمِّيه فنّ التَّأليف والتَّصنيف، فنّ البلاغة» ثمّ استطرَد قائلًا: «لا يعالج أدب الديكتامين فنًّا واحدًا قطُّ، اللهمَّ إلَّا التَّرسُّل وكتابة بعض الوثائق الرسمية»[١٠٧]. ثمّ أردف ثورو قائلًا:**

«في بولونيا، كما هي الحال في غيرها من البلدان التي اعتمدت على إيطاليا ثقافيًا، خضع كلُّ شيء للقانون. وعدت دراسة القانون مرتبطة بالبلاغة خاصّة، وفنّ صياغة الوصايا والترسُّل، والتي سمّيت أدب الأمالي (Ars dictandi)، (Ars dictaminis) والذي درّسه النحويّون»[١٠٨].

ثمّ قال، في حاشية له:

«إنّ جميع مصنّفات النحوي (Doctor grammaticae) بونكومبانيو (Boncompagnus): في بولونيا، تصنّف من جُملة أدب الأمالي (Ars dictandi)»[١٠٩].

والحظ هنا تلك الحقول المعنيّة [التي جسّدتها مصنّفات بونكومبانيو]، وهي: القانون، والبلاغة، وفنُّ الترسُّل، وفنُّ كتابة الوثائق، والنحو.

[٣٢١] / ٤) لويس ج. بايتو

أكد بايتو (Louis j. Paetow) على سرعة الاندثار التي اتّسم بها أدب الديكتامين، فقال ما نصُّه:

«بالكاد ترسّخ هذا الأدب في مستهلّ القرن الثّالث عشرَ الميلادي[أ]، ... وانتهى عمليًا قُبيل دخول عام ١٢٥٠م ... وهكذا سرعان ما نشأ، وسرعان ما درَست آثارُه، فلم تُتح له الفرصة للثّبات قطُّ ... ولوهلة طغى الدّيكتامين على حقلَين من حقول التّعاليم الثّلاثة (Trivium) تطوّرا في ظلّه، أعني: النحو والبلاغة. لكن المصادر التّاريخية لا تكشف عن مجموعة محدّدة ومُنظّمة من الأساتذة والطلّاب الذين كرّسوا وقتهم كاملًا لـ أدب الدّيكتامين. وهكذا شكّل الدّيكتامين فنًّا جامعًا متميّزًا بالمعنى القُروسطي للمصطلح ... وخلال مسيرته القصيرة، لا يبدو أنّ القدماء ميّزوا بين أدب الدّيكتامين وبين الاشتغال بالنحو والخَطابة بالجُملة»[١١٠].

الحَظ هنا ذلك الارتباط بين أدب الدّيكتامين والنحو والبلاغة.

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: «نهايات القرن الحادي عشرَ الميلادي». وهو يوافق القرن الخامس الهجري، فإن كان حديثُه عن ذروة ازدهار هذا الفنّ فالأصوب منه قوله: «مُستهَل القرن الثّاني عشرَ الميلادي»، وهو يُكافئ القرن السّادس الهجري. (المترجم)

وكما ذكرنا من قبل، رأى كريستلَر إرهاصات النّزعة الإنسانيّة في:

١) الديكتامين القُروسطي في إيطاليا.

٢) النحو الفرنسي.

٣) التّعليم البيزنطي (وهذا العنصر الأخير، يُلحَظ استهلالًا بالقرن الخامسَ عشرَ الميلادي)[أ].

وأشار كريستلَر إلى أنَّ الإنسانيّين (Humanists) حلّوا محلَّ المُملين (*Dictatores*). وأنَّ الإنسانيّين زاوَلوا الأنشطة نفسها التي زاوَلها المُملون أنفسُهم، وكمَن الفرق بين كلا الفريقَين في أنَّ الإنسانيّين اعتمدوا في كتاباتهم على نماذجَ هادية من الأدبيّات الكلاسيكيّة القديمة[١١١].

٥) فرانز-جوزيف شميل وهانز مارتن شيلر

وفقًا لما ذهَب إليه شميل (Franz-Josef Schmale)، كان أوّل رائد ممثّل لـ أدب الديكتامين هو أدالبيرت السّامري (Adalbert of Samaria)، وهو مصنِّف كتاب (*Precepta dictaminum*)؛ الذي أُلّف في الفترة الواقعة بين عامَي (١١١١-١١١٥م). ويعتقد شميل أنَّ أدالبيرت هو منشئ الفنّ؛ لأنَّ كتابه (*Praecepta dictaminum*) تناول المهمّة العملية للفنّ، وليس دراسة الأسُس النّظرية للترسُّل. وعلى النّقيض من ألبيرك، عالَج أدالبيرت الترسُّل على نحو مستقلٍّ عن النحو والخَطابة[١١٢]. ولم يحظ طرح شميل بإجماع الباحثين، فلم يزَل عامّة الدّارسين يعدُّون ألبيرك أوّل رائد معروف لهذا الفنّ، وأوّل ممثّل له.

وفي مقالته المسمّاة (Ars dictaminis) «بالعربية: أدب الديكتامينات»، التي تناولت المصطلح، وموضوعات الفنّ وحقوله، وتاريخه، وأهميّته المقدَّرة في التّاريخ، عرضَ شيلر (H. M. Schaller) وجهة النّظر نفسها، فقد عدَّ أدالبيرت مؤسّسًا

(أ) أي في القرن التّاسع الهجري، بعد أن تمكّن العثمانيّون من فتح القسطنطينية، فهاجر الرّوم البيزنطيّون -ذوو الثّقافة اليونانية- من الأناضول وشرقي أوروبّا زرافات ووحدانًا إلى غرب أوروبّا. (المترجم)

لأدب الديكتامين، وعدَّ أليرك المونت كاسينوي، ممثلًا لتقليد أقدم من الخطابة، أكثر عنايةً بالتنظير(١١٣).

٦) وليام د. بات

أشار بات (William D. Patt) ابتداء «إلى أنّ دراسة الترسُّل في القرون الوسطى، ومجموعات الرسائل لم تتقدّم كثيرًا بعد مراحل بداية التناول»(١١٤). والحقُّ أنه منذ طرح فاتّيناخ هذا الموضوع في عام ١٨٥٥ للمرّة الأولى، لم تُحرز الدّراسات التّالية إلّا تقدُّمًا ضئيلًا نسبيًّا فيما يتعلّق / بتفسير ظاهرة أدب الديكتامين [أدب الأمالي]. [٣٢٢]

اقترح وليام بات منهجًا جديدًا؛ فبدلًا من التّساؤل «عمّن وضع أدب الديكتامين، وأين كان ذلك؟ يجب أن يسأل المرء نفسه: من أي نبع تفجّر هذا الأدب، وكيف تفجّر؟»(١١٥). والحظ أنه، عند دارسي هذا الفنّ، فإنّ أدب الديكتامين كان هو الترسُّل أساسًا. ولكن الأمر لم يكن كذلك عند وليام بات الذي لم يتجاهل «العنصر النحوي البارز فيه»، وذلك على الرغم من أنّه أبدى دهشته من «إدراج الكثير من النحو في هذا الفنّ»(١١٦).

كان الاتجاه الجديد الذي دفَع وليام بات من خلاله إلى التّحقيق في ظاهرة الدّيكتامين تجاوزًا ملموسًا للأسئلة السّابقة المتعلّقة بطبيعة هذا الفنّ. وإن اختلفت أنا في النّتائج التي توصّلت إليها، عن تلك النّتائج التي خلَص إليها وليام بات؛ فمردُّ ذلك لأنّني أرى مصادر أخرى وعملية أخرى، ليس إلّا.

إذًا فقائمة محتويات أدب الديكتامين، استنادًا إلى الدّراسات المذكورة آنفًا، هي الحقول التّالية: النحو، والشّعر بشِقّيه الإيقاعي والعَروضي، والبلاغة والخَطابة، وفنّ كتابة الوثائق القانونية الرّسمية، والمبادئ الأوّلية للقانون. أما العَلاقة بين محتويات أدب الديكتامين وحقول الدّراسات الإنسانيّة، فهي واضحة جليّة.

ثانيًا: ملحوظات على الدراسات السابقة

بعد الاطّلاع على نتائج الدّراسات المذكورة آنفًا -فضلًا عن غيرها- والتي

تناولت أدب الدِّيكتامين، يخلص المرء إلى نقطتين رئيستين:

١) إنّ هذا المصطلح لا يعني «فنّ الإملاء» (Art of dictation)، بل «فنّ التأليف والتصنيف» (Art of composition).

٢) إنّ لهذا الفنّ علاقة وطيدة بفنّ الترسُّل خاصّة.

وهاتان النقطتان مترابطتان، فقد أمليت الرّسائل منذ أقدم العصور. ومن ثمّ فإنّه من الجائز أن يأتي الإملاء ليعني التّأليف والتّصنيف. وليس هذا مدعاة للدّهشة في حدّ ذاته؛ فعندما يُملي المرء، يكون في الحقيقة مؤلّفًا. لكنّ أدب الديكتامين، كما سبق أن رأينا، أضحى معنيًا بفنّ الترسُّل (Epistolary) أو تأليف الرّسائل (Epistolary Composition) تحديدًا، وذلك على الرغم من أنّ المتون استمرّت في تعريف هذا الأدب على أنه يتألّف أيضًا من حقول أخرى. وقد أبرز إرنست روبرت كورتيوس (Ernst Robert Curtius) هذه الحقيقة بقوله:

«نظريًا، فإنّ أدب الديكتامين ضمّ النّثر والشّعر على حدّ سواء. وعادة ما تبدأ كُتب الأمالي (Artes dictandi) بهذا التّعريف، حتى عندما تقتصر في تناولها على كتابة الرّسائل نثرًا، دون غيرها»[١٧٦].

تلك هي الحقيقة المثيرة للدّهشة حقًّا. فلم -إذًا- أصرّت تلك المتون إصرارًا على مفهوم الإملاء، وفي ثلاث صيغ مختلفة صيغت من المصطلح صوغًا: **الإملاء** (*dictamen*)، **أدب الإملاء** (*ars dictandi*)، **وأدب الأمالي** (*ars dictaminis*)، في إشارتها إلى هذا الأدب؟ ولمَ لَم تُسمّ هذا الفنّ -ببساطة- **أدب التأليف والتّصنيف** (*ars compositionis*) ابتداء، أو -على نحو أفضل من ذلك- **أدب الترسُّل** (*ars epistolaris*)؟ وإذا استُخدِمت هذه العناوين بالفعل في وقت ما، فمن الواضح أنهلم تُتح لها الفُرصَة كي تتجذّر. على صعيد آخر، كان مفهوم **الإملاء** متجذّرًا بعمق في الغرب لمدة قرن ونصف، أو قرنَين؛ حتى أنّنا نجد بين أعمال بييرو ديلّا فينا عملًا بعنوان (*Ars dictaminis*) «بالعربية: **فنّ الديكتامين**». وبحلول منتصف القرن الثّالث عشرَ الميلادي، وفقًا لـ بايتو، عَفى **أدب الديكتامين**، واستُعيض عنه بـ **أدب كتابة الوثائق** (*Ars Notaria*) في بولونيا. وعلى هذا النحو يبدو أنه من هذا التّاريخ فصاعدًا،

اكتسب كل حقل من الحقول المختلفة التي ضمّها أدب الدّيكتامين اسمًا محدّدًا، فضلًا عن تسمية مزاوليه. وبدلًا من الاسم الجامع: المُملي (dictator)، استُعملت أسماءُ أُخر أضحت أكثر تحديدًا، مثل: كاتب العدل (Notarius)، / المتخصّص في أدب كتابة الوثائق القانونية الرّسمية (ars notaria)، والشّاعر للشّعر، والخطيب للخَطابة. إنّ مسمّيات «الشّاعر» و«الخطيب» -كما أوضح كريستلّر- كانت تلك التي عُرف بها الإنسانيّون قبل صوغ مصطلح «إنسانيّ»[١١٨]. واستُبعد مفهوم الإملاء من اصطلاحات الإنسانيّين. وأخذت حقول الأمالي التأسيسية، التي دأبت تعريفاتُ فنون الأمالي (dictandi Artes) على ذِكرها، تسمياتٍ محدّدةٍ علمًا عليها. [٣٢٣]

ثالثًا: أصل مصطلحات الإملاء

عندما بدأ ظهور الدّيكتامينات (Dictaminis) [الأمالي] للمرّة الأولى، نحو عام ١١٠٠م، كان مصطلح «الإملاء» -في رأيي- مستعارًا من ثقافة الإسلام الكلاسيكي، حيث انطوى بالفعل على معنى الإملاء حرفيًا، وليس التّأليف، ولكن في الوقت نفسه، نادَى التّأليف -في أرفع التّقاليد الأدبية- بالإملاء ارتجالًا. ووجَد أدب الأمالي في الإسلام الكلاسيكي طريقَه إلى الغرب، ضمن ما أسماه تشارلز هومير هاسكينز «تدفُّق التّعليم الجديد» (the influx of new learning) من الإسلام إلى أوروبّا الغربية عبر إيطاليا وصقلّية وإسبانيا «الأندلس». وكانت التّقنية الإسلامية أو حقل الأمالي أحد العناصر التي جاءت بوصفها جزءًا لا يتجزّأ من هذا التّعليم الجديد. وإنّني لأرى أنّ أصول أدب الديكتامين وُجدت في فنون الأدب في العربية الفصحى. وهنا نلحَظ ما يلي:

١) عُدّ الإملاء منهَجًا لا غنًى عنه لاكتساب المعارف، نظرًا لطبيعة اللُّغة العربية.

٢) استُعمل مصطلح «الإملاء» (أمالي- Dictamina)، في صيغة الجَمع، عنوانًا للمصنّفات التي اشتَملت على تلك الأنواع التي نجدُها في التّعريفات الواردة في مصنّفات أدب الأمالي أوروبيًا. وكانت تتألّف من منهَج بعينه من الفنون في الأدب العربي الكلاسيكي. ويستدعي هذا

المنهَجُ العربي إلى الذّهن المنهَجَ اللّاتيني لـ الدّراسـات الإنسانيّة -الذي ظهَر لاحقًا- على النحو الموصوف في دراسات بول أوسكار كريستلَر.

أخفَقت المصـادر اللّاتينيـة التـي بيـن أيدينـا فـي إلقاء الضَّـوء على أصـول أدب الديكتامين. ولم يكن ثمّ بدٌّ من تسويغ تعيين الفنّ أو الأدب (Discipline) نفسِه، كما هو موضّحٌ في الدّراسـات المذكورة أعلاه. وظلّت العَلاقة بين محتويات الفنّ نظريًا والمحتويـات الفعليـة لـه في المتـون أمرًا محيّرًا إلى حدٍّ ما. وإلى حيـن العثور على مصادر لاتينية أخرى، فإنّني سأحاول الإجابة عن سؤالَي وليام بات من خلال النّظر في تجرِبة الأدب العربي الكلاسيكي. كان تساؤل بات: من أي نبع تفجّر هذا الأدب، وكيف تفجّر؟

ينبغـي أن يكـون واضحًـا منـذ البدايـة أنّ المصـادر العربيـة تؤكّـد علـى أطروحة كريستلَر فيما يتعلّق بـ الدّراسـات الإنسانيّة، وأنشطة الإنسـانيّين، وإنتاجِهم الأدبي. لقـد شـهِدت الدّراسـات الأدبية بداياتهـا فـي النحـو واللّغة ابتـداء من القـرن الأوّل الهجري/ السّابع الميـلادي، وقـد نشـأت تلبيـة لحاجـات علمـاء العلـوم الدّينيـة، واسـتهدَفت الحفـاظ علـى العربيـة الفصحى -لُغـة الكتـاب والسُّـنة- وصيانَتها من اللّحن، وكذلك تلبية للحاجات المدنية لدواوين الدّولة.

دعونـا الآن نُلقـي نظـرة سـريعة علـى التّجرِبة الإسـلامية لنرى الدّور الـذي لعبته «الأمالي» فيها.

/ رابعًا: دور الإملاء في العربية الفصحى [٣٢٤]

لعِـب الإمـلاء دورًا ذا أهميـة أساسـية فـي التّعليـم الإسـلامي. فقد تعلّـم الصبي الكتابة، في الوقت نفسه مع تعلُّمِه القراءة ضربةَ لازِب. لكن من بين هذين النّشاطَين المتكاملَيـن، يبـدو أنّ الكتابـة كانت أكثـر أهمية، وذلـك إن حكّمنا المسـمّيات التي انطبقـت علـى المـدارس الابتدائيـة والمتوسّـطة فـي الإسـلام: أعنـي «المكتَـب» و«الكُتّاب». وهذه المسـمّيات -كما رأينا في الباب الثّاني آنفًا[أ]- اشـتُقّت من الجذر

(أ) انظر الباب الثاني، ص ١٨٩. (المترجم)

«ك.ت.ب» الذي يجسّد مفهوم الكتابة. وبمجرّد أن يتعلّم الصّبي كيفية الكتابة، كان بوسعه أن يشرع في الإملاء، وهي طريقته الرئيسة لاكتساب المعارف باللُّغة العربية

تطلَّبت خصائص اللُّغة العربية الإملاء، لا مجرّد الكتابة عن طريق نسخ الكلمة المكتوبة بالفعل. وتطلّبت اللُّغة سماع الكلمة من فم راوية ثقة، لا مجرّد رؤيتها مكتوبة؛ إذ تكون الكلمة المكتوبة صامتة متى كُتبت بالأحرف السّاكنة فحسب، وينفخ المتكلّم الرّوح في الأحرف السّاكنة الخاملة، ويُعيد إحياءها من خلال لفظها بصوت جَهير. وقد استُعملت النّقاط للتّمييز بين حروف الكلمة المكتوبة. لكن النّقاط وحدها ليست كافية؛ إذ ينبغي أيضًا ضبط أحرف الكلمة بالشّكل. وفي حين نُقطت الأحرف في النصّ المكتوب، فإنّ علامات الضّبط بالشّكل لم تكن كذلك؛ إذ يمكن أن ينتج عن المجموعة نفسها من الأحرف السّاكنة المنقوطة، إلا أنّها عارية من الحركات وعلامات الضّبط بالشّكل، عددٌ من الكلمات. وعلى سبيل المثال فإنّ الكلمات أو -الجُمَل التّالية[أ]- مأخوذة من الجذر «ك.ت.ب»:

أ) كُتِب.

ب) كُتُب.

ج) كَتَبَ[ب].

د) كُتّب.

وعلى هذا النحو كان بوُسع المرء أن يعرف الكلمة العربية الفصيحة -على نحو لا لَبس فيه- متى سمِعها ملفوظة على نحو صحيح فحسب، ثمّ يكتُبها على نحو صحيح، منقوطة ومضبوطة بالشّكل. وهذا ما نصَح السّمعاني -في كتابه أدب الإملاء

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، وكما ترى ليس ثمّ جُمَل، بل هي مفرداتٌ مشتقّة من الجذر الثّلاثي «ك.ت.ب». (المترجم)

(ب) كذا رَسمها مقدسي بالحروف اللاّتينية (K'T'B')، وليست ثمّ كلمة عربية تلفظ على هذا النحو إلاّ أن تكون كلمة «كُتُبَ» في وضع يقتضي النّصب. لكن من الواضح أنّ مقدسي يُريد الفعل الماضي «كَتَبَ» كما أثبتُها أعلاه؛ لأنّه أثبت أمامه ترجمته "he wrote". (المترجم)

والاستملاء- الطّالب بفعله. وذكر السّمعاني أنّ الكلمات يجب أن تُكتب كما لفظها المُملي (*Dictator*)، في حين يُعيد المُستملي (*Assistant-dictator*) التلفّظ بالكلمات (لأولئك الذين يجلسون بمبعدة عن المُملي)، وكان ينبغي على الطّالب نقط الأحرف وضبطها بالشّكل وفقًا لما سمع[119].

ضُبط القرآن بالشّكل منذ وقت مبكّر، واستمرّ مشكولًا -مخطوطًا كان أو مطبوعًا- على مرّ القرون حتى يوم النّاس هذا. لكن القرآن ظلّ استثناء. ولم تزل اللُّغة العربية تُكتب على السّليقة دون حركات الضّبط بالشّكل، بل حتى إن حرص الكاتب على رسمها، فإنّه -لسبب أو لآخر- قد يحيد عن منهجه في إثباتها. وغالبًا ما تُشكَل الحروف في الشّعر وفي المعاجم اللُّغوية. وكان الإملاء أيضًا المنهج الأساسي في تعلُّم الحديث النّبوي، وكذلك في أي حقل من حقول المعرفة، حيث لم يكن ثمّ بدٌّ من إثبات المفردات اللُّغوية على نحو صحيح وموثوق. وتقع فنون الأدب وغيرُها ضمن هذه الفئة. وقد سوّغ السّمعاني في القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشرَ الميلادي في مقطع آخر من / كتابه- المنهجَ الذي وصَفه للطّالب: [٣٢٥]

«وأصحُّ هذه الأنواع أن يُملَى عليك، وتكتُبه من لفظ؛ لأنك إذا قرأت عليه رُبّما تغفَل، أو لا يستمع. وإن قرأ عليك فربما تشتغل بشيء عن سماعه ... سَمِعت إسحاق بن عيسى بن الطّبّاع (ت ٢١٤هـ/ ٨٢٩م) يقول: لا أعُدُّ القراءة شيئًا بعد ما رأيت مالكًا يُقرأ عليه وهو ينعِس»[120].

كان الإملاء، هو المنهَج المتّبَع في تدوين العربية على نحو صحيح عند سماعِها من أفواه رُواة ثقات، والتي كانت تُملَى من الحفظ، في أرفَع التّقاليد الأدبيّة. لقد أملى كبار الأدباء دائمًا من حفظهم. وكان يُعتقَد أن هذه الممارَسة هي الدّليل على التمكُّن الكامل من كلام العرب القدماء، شعرًا ونثرًا، ونُقل ذلك الكلام من جيل إلى جيل في شكله الموثوق والصّحيح. وحُفِظت النّماذج -نثرًا وشعرًا- بعد تدوينها من خلال الإملاء، على النحو الذي كُتبت به. وقد ساعَد هذا على بلورة شكلها الصّحيح في الذّاكرة. وقد أُخذت الكتابات النّموذجية -نثرًا وشعرًا- من الأدب، ولم تعنِ كلمة «الأدب» -في معناها الأصيل- الأعراف المرعيّة فحسب، بل المعرفة بأخبار

العرب قبل الإسلام أيضًا، والتي ينبغي الحفاظ عليها واستخدامها بوصفها نماذج يُحتذى مثالها في الكتابة المبدعة للمرء. ولما وقّر العرب أسلافهم، نقلوا المعرفة التي تلقوها عنهم بأعلى درجات الاحترام، وحفظوها كما حفظوا الكتاب والسُّنة. ومن بين هذه الكُتب المقدّسة، كان القرآن -ولم يزل- مثال البلاغة المحتذى. وعُدّت البلاغة دليلًا ملموسًا على أنّ القرآن وحيٌ من الله، وأنه كلامُ الله المعجز الذي تفوق بلاغتهُ مكنة الإنسان أن يأتي بمثلها. كان القرآن -من ثَمّ- أوّل هدف للحفظ. ولم يكتف بعض الأدباء بتقليده، بل حاولوا مباراته، كما هي الحال -على سبيل المثال- في المحاولات التي رُوينا أنّ الشاعرين المشهورين: المتنبي (ت ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) والشاعر -المولع به- [أبو العلاء] المعرّي (ت ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م)، أقدما عليها.

درّس المعلّم -الذي أظهر الكفاية- إملاء من الحفظ. وكان الحفظ مهمًا للأدب الإنساني، كما كان مهمًا بالقدر نفسه للفقه في المدرسيّة. وكما كان **التّعليق**[١٢١]، أعني: تدوين الملحُوظات وكتابة التّقرير عند طلّاب الفقه، منهجًا لعلم الفقه في **المدرسيّة**، فكذلك كان الإملاء، منهجًا للأدب الإنساني، وليس لعلم **الحديث** فحسب. ولم يكن ثمّ غِنًى عن الحفظ للأديب؛ لأنّه ساعَد أيضًا على تكوين سُمعة طيّبة للخُطبة ارتجالًا، والجواب الحاضر على البديهة، وهي ملَكاتٌ اشتدّ الخلفاء والأمراء في طلب أصحابها. وكان الأدب، والإملاء، والحفظ، والاستدعاء الذّهني الفوري، والارتجال، وسُرعة البديهة، جانبًا من الحُمولة الثّقافية لأولئك الذين [٣٢٦] طمَحوا إلى الالتحاق بحياة البلاط. / وتطلّع الفُصحاء والكُتّاب -من بينهم- إلى الوصول إلى ذُروة السُّلطة والحُظوة، وجَني الفوائد المترتّبة عَليهما.

خامسًا: الأمالي بوصفها نوعًا من أنواع التصنيف في الأدب

ربما كان مصطلح «الإملاء» قد وُضع بمعنى التّأليف، كما ذكَر المؤرّخون. لم يكن مثل هذا الأمر مفاجئًا في إطار ثقافة ما، ناهيكَ عن أثر عملية الاستعارة، ثمّ الغَرس من ثقافة ما إلى ثقافة أخرى. لقد تحوّل مصطلح «الإملاء» في اللُّغة العربية، مع الحفاظ على معناه الأساسي من صيغة المفرَد «إملاء»، إلى مصطلح فنّي في صيغة الجمع «أمالي» عنوانًا للمصنَّفات التي تضمّنت محتوياتُها الأدب وفنونَه، وثمّ

عددٌ وافرٌ من الدّراسات المستفادة والمكتسبة كتابة من خلال الإملاء. وقد حملت هذه المصنّفات عنوان «الأمالي». كما لوحظ ذلك في اللاتينية -لاحقًا- على النحو الذي استعرضناه آنفًا، واصطنعت عناوين احتوت على صيغ متغيّرة من مصطلح «الإملاء»، بما في ذلك صيغة الجمع **أمالي** (*Dictamina*) (قارن عنوان مصنّف بييرو ديلّا فينا الذي حمل العنوان نفسه). وألّفت الموضوعات المذكورة فيها برنامج الدّراسات اللاتينية المسمّاة بـ **الدّراسات الإنسانيّة** (*Studia humanitatis*).

نشأت مصنّفات **الأمالي** ثمرة لدراسات **الأدب** وعلم الحديث. ومن المعروف أنّ هذه المصنّفات قد وُضعت في وقت مبكّر من القرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي، على غرار تلك الأمالي التي أملاها اللّغوي الفرّاء (١٤٤-٢٠٧هـ/ ٧٦١-٨٢٢م)، وعالم الحديث عبد الرزّاق [الصّنعاني] (١٢٦-٢١١هـ/ ٧٤٤-٨٢٧م)، وهذا مثالٌ آخرُ على هذين التخصُّصين اللذين تدفّقا من النّبع نفسه[1].

وقد استُعملت تسمياتٌ أُخَر عَلَمًا على الأمالي، منها على سبيل المثال: **المجالس**، وهو عنوان اعتراه إضمارٌ لُغوي وأصلُه «مجالس الأمالي»، أو بمعنًى آخر **جلسات الإملاء**. وكذلك: **الأخبار، والنّوادر**، وهي الرّوايات المتعلّقة بالنحو واللّغة وأيّام العرب والرّوايات التّاريخية والرّسائل والخُطب **ومقتطفات الأشعار**. باختصار: تلك المصنّفات التي دخلت تحت لواء النّوع الأدبي الذي نعرفه بـ **القُطوف** (*Florilegia*) وهي منتخَباتٌ أدبية أو مختاراتٌ، تضمّنت مجموعات مختارة من الشّعر الجاهلي، والقرآن، والأحاديث النّبوية، وكذلك من الأمثال والأقوال المأثورة والحِكَم، توضيحًا لمشكِلات النحو أو اللُّغة، ولا سيّما الغريب من الألفاظ في الكتاب والسُّنة... وما أشبه.

قد نذكر كتاب **الأمالي** للقالي (وهو من أهل القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي) الذي هاجَر إلى الأندلس قادمًا من المشرق، بوصفه مثالًا مشهورًا من بين عدّة أمثلة أخرى. وُلد القالي في منطقة ديار بكر (في الأناضول، بتُركيا حاليًا) في عام

---

(١) الإيماءة هنا إلى وصف تقدّم للشيوطي حول العَلاقة بين علوم الحديث وعلوم اللُّغة. انظر ص ٢٧٠. (المترجم)

(٢٨٠هـ/ ٨٩٣م)، وارتحل إلى العراق لدراسة الأدب، فقدم الموصل عام (٣٠٣هـ/ ٩١٥م)، وبعد ذلك بعامين قصد بغداد ودرس على أيدي كبار علماء عصره، من أمثال: ابن دُريد، وابن الأنباري، ونفطويه، وابن السّرّاج، والزّجّاج، والأخفش الأصغر، وابن دُرُستويه، وابن مجاهد. وبعد أكثر من عقدين من الزمن، أنهى دراسته، فغادر بغداد قاصدًا قُرطبة، فدخلها عام (٣٣١هـ/ ٩٤٢م)، واستقرّ هناك حتى وافاه أجلُه في عام (٣٥٦هـ/ ٩٦٧م). وفي قُرطبة أملى القالي أماليه، التي ترجمتُ من مقدّمته لها، تلك الأسطُر التالية:

[٣٢٧] «فإنّي لمّا رأيت العلم أنفس بضاعة، أيقنت أنّ طلبه أفضل تجارة، / فاغتربت للرّواية، ولزمت العلماء للدّراية. ثمّ أعملت نفسي في جمعه، وشغلت ذهني بـ حفظه؛ حتى حويت خطيره، وأحرزت رفيعه، ورويت جليله، وعرفت دقيقه، وعقلت شارده، ورويت نادره، وعلمت غامضه، ... فأمللت هذا الكتاب من حفظي في الأخمِسة بقُرطبة، وفي المسجد الجامع بـ الزّهراء المباركة، وأودعتُه فنونًا من الأخبار، وضُروبًا من الأشعار وأنواعًا من الأمثال، وغرائب من اللُّغات. على أنّي لم أذكُر فيه بابًا في اللُّغة إلّا أشبعتُه، ولا ضربًا من الشّعر إلّا اخترتُه، ولا فنًّا من الخبر إلّا انتخلتُه، ولا نوعًا من المعاني والمثل إلّا استجدتُه، ثمّ لم أخلِه من غريب القرآن، وحديث الرّسول ﷺ»[١٢٢].

أنهى المؤلّف هذه المقدّمة، التي وضعها نثرًا مسجوعًا كما هو معتاد، بإشارته إلى أنّه أهدى كتابه إلى [الخليفة] الأموي صاحب الأندلس، والذي يُعتقد أنّه الحَكم [الثّاني المستنصِر] (خلافته: ٣٥٠-٣٦٦هـ/ ٩٦١-٩٧٦م) الذي اشتُهر في التّاريخ بوصفه الرّاعي الأندلسي الكبير للعلم. وقد اشتملت محتويات الأمالي للقالي على مجموعة من الموضوعات المعروفة باسم الدّراسات الإنسانيّة[أ].

(أ) هذه الجملة إمّا مبتسرة، أو اعتورها خللٌ ما، ولا تخلو من أنّ مقدسي أراد فنون الأدب (*Studia adabīya*) في السّياق الإسلامي. أو أنه أراد أن يقول: الدراسات الإنسانيّة (*Studia humanitatis*) ولكن في السّياق الأوروبي، والاقتراح الأول أرجح عندي. (المترجم).

سادسًا: مرحلتان من النَّزعة الإنسانيَّة في الغرب المسيحي

إذا كان أدب الديكتامين، على حدِّ تعبير وليام بات، «تطورٌ ثقافي نشأ من عملية تغيير تدريجية طويلة جرت من خلال التكيُّف مع الحاجات الثقافية»[illegible]، فقد استُحدث هذا التطوُّر بالفعل في ظلِّ الإسلام. متضمنًا: «سمة القطوف الأدبية (florilegial character) في الرَّسائل المُملاة»[illegible] في شكلها العربي الأصيل من **الأمالي** (*Dictamina*). وبدلًا من عملية التَّغيير التدريجية، كان أدب الأمالي قد ظهر بالفعل في العالم الإسلامي، وترعرع ثمَّة، حتى ظهر في الغرب، في نهايات القرن الحادي عشر الميلادي[أ].

إن أضفنا المنظور الذي توفِّره تجربة العرب المسلمين، فبوُسعنا أن نرى أن بعض العناصر من الأدب العربي الكلاسيكي قد استوعبها الغرب اللَّاتيني على مرحلتين:

١) مرحلة أدب **الأمالي** القُروسطية.

٢) مرحلة **الدراسات الإنسانيَّة** (*studia humanitatis*) من عصر النَّهضة الإنسانيَّة (Renaissance humanism).

ولم تعدُ هذه المرحلة الثَّانية؛ أن تكون استمرارًا للمرحلة الأولى، مع إضافة عنصر جديد: ألا وهو اللَّاتينية الكلاسيكية.

سابعًا: اللَّاتينية الكلاسيكية بإزاء اللَّاتينية القُروسطية واللهجات

استشعر الإنسانيُّون في عصر النَّهضة الإيطالية الحاجةَ إلى التَّخلي عن اللَّاتينية القُروسطية، وكذلك اللَّهجة العاميَّة برُمَّتها، لصالح اللُّغة اللَّاتينية الكلاسيكية، لُغة الكُتَّاب القدامى، ولا سيَّما شيشرون. لقد كانت غايتهم هي اكتساب / البلاغة. [٣٢٨]
ولتحقيق تلك الغاية استشعروا الحاجةَ إلى تقليد النَّماذج الكلاسيكية. ولم تكن اللَّاتينية القُروسطية هي الرَّاحلة المناسبة عندهم لبلوغ هذه الغاية، فلم يكن هناك

(أ) يكافئ القرن الخامس الهجري، وهو عصر الحروب الصَّليبية. (المترجم)

شيء؛ كُتب بهذه اللُغة عدُوه أنموذجًا يستحقُّ المحاكاة بوصفه قطعة من البلاغة. كان الإيطاليُّون على اتّصال دائم بالتّقاليد الأدبية العربية الكلاسيكية قبل مدّة طويلة من اتّصالهم بتقاليد الفرنسيّين. وكان الأدب الإنساني قوّة حيّة فاعلة في صقلّية، ولا سيّما منذ عهد روجر الثّاني (Roger II) وحفيده فريدريك الثّاني (Frederick II).

أمّا في السّياق الإسلامي، فقد أدرك الأدباء الإنسانيُّون ما تتّصف به لُغتهم العربية الفصيحة، لُغة القرآن والشّعراء والخُطباء العرب في الجاهلية، وأنها -أعني العربية- هي الرّاحلة الوحيدة القادرة على ارتقاء أسمى ذُرى البلاغة. ويبدو لي أنّ الإنسانيّين الأوائل في عصر النّهضة قد شعَروا بالحاجة إلى ثقلٍ موازنٍ، أعني الحاجة إلى لُغة كلاسيكية على القدر نفسه من الجلالة، تمكّن صاحبها من القدر نفسه من البلاغة. ومن الواضح أن اللّاتينية الكلاسيكية عُدّت الاستجابة المناسبة الوحيدة التي توافرت بها السّمات نفسها التي تباهت بها العربية. فقد أخفق أولئك الأدباء اللّاتين في استعمال العربية الفصحى نفسها، والتي كانت قد صادفت في الأندلس بعض النّجاح على ما يبدو. وتفسّر مثل هذه الحاجة تلك الظّاهرة المميّزة للإنسانيّة في عصر النّهضة الإيطالية، أعني: التخلّي عن اللّاتينية القُروسطية، وتبنّي اللّاتينية الكلاسيكية، وهي اللُّغة الميّتة والبعيدة الجذور، والتي كان من قَبيل المؤسف أن تظلّ البلاغة العالية التي حقّقها شيشرون، أو سالُوست (Sallust) أو سينيكا (Seneca) في التّعبير بها، بعيدًا عن متناوَل أيديهم.

باستثناء هذا الموقف فيما يتعلّق باللُّغة الكلاسيكية، يمكن دَفع «فجر النّزعة الإنسانيّة» إلى الوراء لنصف قرن آخر على الأقلّ، وجَعله يبدأ بـ بيبرو ديلّا فينا. بَيد أن ديلّا فينا أصاب البلاغة في اللّاتينية القُروسطية. ولهذا السّبب، لم يكن مؤهّلًا ليُعدّ «إنسانيًّا»، على الرّغم من أنه امتلكَ جميع المؤهّلات الضّرورية الأخرى، إلى حدٍّ كبير.

أهمَل الباحثون بيبرو ديلّا فينا، وبدأوا إرهاصات النّزعة الإنسانيّة من لدُن بترارك الذي كان موقفُه العدائي تجاه الرُّشديّين اللّاتين (Latin Averroists)[1] والعرب معروفًا للقاصي والدّاني؛ فهو الذي وجّه اللّوم لـ دانتي؛ لأنّه لم يضَع كتابه الكوميديا

---

(1) مدرسة فلسفية أوروبّية قُروسطية، استلهمت أعمال الفيلسوف الأندلسي المسلم ابن رُشد. (المترجم)

الإلهية (Commedia Divina) باللاتينية الكلاسيكية. بيد أنه يبدو أنّ دانتي لم يكن يُشاركه الموقف نفسه من التحيّز ضد العرب على النحو الذي أبداه بترارك. بل كان دانتي مهتمًا بالاستعارة الثقافية، لا سيّما إن كنّا بصدد تحكيم المصادر العربية الإسلامية التي يُعتقد أنه أفاد منها لإنجازه الاستثنائي في **الكوميديا الإلهية**، الذي لم يسبق له مثيلٌ في الغرب المسيحي. ولم يستشعر دانتي الحاجة إلى اللاتينية الكلاسيكية في غمار سعيه لتحقيق البلاغة، فقد كانت العامّية عنده قادرة تمامًا على الوفاء بذلك الغرض.

اعتمد إنسانيّو عصر النّهضة اللُّغة اللّاتينية الكلاسيكية، وأهملوا اللُّغة العامّية الوليدة، كما تجاهلوا رسالة دانتي التي وضعها في **البلاغة العامّية** (De vulgari eloquentia) بالكليّة، ونافح فيها دانتي عن اللُّغة العامّية، وقدّم مثالًا عمليًا لما يمكن أن يُحرَز فيها من البلاغة بإسهاب عندما وضع **الكوميديا الإلهية** بلهجة فلورنسا الإيطالية. ويبدو لنا أنّ الإنسانيّين رأوا أنهم لا يستطيعون مجاراة اللُّغة العربية الفصحى إلّا من خلال لُغة كلاسيكية أخرى، لُغة روما القديمة والمجيدة، وهي لُغة لم تكن لُغتَهم الأمّ، ومن ثمّ وقَعوا بذلك فريسةً للانشغال المحموم نفسه بالفزع من اللّحن، / والهلَع من الرّكاكة، وهي المخاوف نفسها التي سيطرت على الأدب الكلاسيكي عند الأدباء [في السّياق الإسلامي]. ذلك الهَلع الذي نمّاه الأدباء [في السّياق الإسلامي] للوقاية من اللّحن، كان يُقابله أيضًا ذلك الهَلع الذي استحدَثه إنسانيّو عصر النّهضة ممّا أسمَوه (*Vitia orationis*)، أي **اللّحن**. [٣٢٩]

ثامنًا: قنوات الاتصال بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي

كان لدى قنوات الاتّصال بين الإسلام والغرب المسيحي وقتٌ طويلٌ لتتطوّر في صقلّية وشمالي إيطاليا وجنوبها وفي الأندلس. غَزا العرب صقلّية قُرابة قرن من الزّمان؛ بدأ الفتح منذ عام (٢١٢هـ/ ٨٢٧م)، وتمّ عام (٣٠٥هـ/ ٩١٧م). ولنحو قرن ونصف القرن، ظلّت صقلّية دولة مسلمة في أوروبّا في القرون الوسطى. وأضحَت دولة منظّمة، في عصر بني كَلب، في النّصف الثاني من القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي. فلمّا غزاها النّورمان، في النّصف الثّاني من القرن

الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، أبقوا على الأعراف الإدارية للإدارة الإسلامية السابقة، والتي كانت بلغت من التقدّم شأوًا عظيمًا. وكان لدى الأعراف الإدارية لأصحاب الدّواوين المسلمين الوقت الكافي للانتشار في جميع أنحاء صقلّية وإيطاليا، بل عبَر بها النّورمان إلى أجزاء أخرى من أوروبّا، ولا سيّما إنجلترا وفرنسا. وتجدُر الإشارة إلى أنّ المراسلات في دواوين النّورمان كانت تكتب بلغات ثلاث: العربية واليونانية واللّاتينية. وقد عمِل الكُتّاب بهذه اللّغات الثلاث -وهم إنسانيّون محترفون- جنبًا إلى جنب.

تصدّى أصحاب الدّواوين -في مدارسهم الخاصّة[1]- لتدريس كُتّاب المستقبل من جميع المراتب وتدريبهم. وكانت الدّواوين الملَكية والأميرية هي المهد الطبيعي للإنسانيّة، حيث اشتدّ الطّلب على المواهب الأدبية للإنسانيّين. وتعزّزت الدّراسات الأدبية الإنسانيّة على نحو أساسي -ولا أقول حصريًا- في هذه الدّواوين، من خلال التّدريب في أثناء العمل. وأُنجزت متطلّبات التّعليم الأساسي على نحو رئيس في المدارس الابتدائية والمتوسّطة، أعني: المكتب والكُتّاب. ومن هنا، كان بوُسع الطّلاب مواصلة تركيز جهودهم الرّامية لاكتساب الجَزالة في الخطاب، وتحقيق مستويات عالية من البلاغة، تلك الجودة التي حظيت بتقدير كبير في ديوان المكاتبات. وقد حصّل الطّلاب هذا التّدريب المتقدّم مع المعلّمين الخصوصيّين، أو في مدارس الدّيوان، أو في المدرسة في أثناء دراسة الفقه. وفي كليّات المساجد ذات الخانات ومدارس الفقه، التي كان هدفُها الرّئيس تخريج الفقهاء، بعد أن درّستهم الأدب وفنونَه، وأرشدت فقهاءها إلى فنّ كتابة الشّروط (علم الشّروط، أو علم الوثائق)[١٢٥].

في ضوء تجربة فنون الأدب العربية الإسلامية، ونوع المصنّفات التي سُجّلت فيها هذه الدّراسات وحُفِظت، ولا سيّما الأمالي من بينها، وما جرى مجراها (على سبيل المثال: المجالس، والأخبار، والنّوادر)، يتضح أنّ فنون الأدب [في السّياق الإسلامي] كانت إرهاصات أوليّة، أو نماذج أساسية تُحتذَى لـ الدّراسات الإنسانيّة

---

(١) رأى مقدسي في الدّواوين مؤسّساتٌ لتعليم حرفة الأدب وتخريج الأدباء والكُتّاب. (المترجم)

[في السّياق الأوروبي] وللإنسانيّين من عصر النّهضة الإيطاليّة. وينبغي ألّا يُفهَم هذا الرّأي على أنه مناقِضٌ -بأي وجه من الوجوه- لما عرَضه كريستلَر على النحو التّالي:

/ «في رأيي: ثمّة تقاليد قُروسطية ثلاثة أسهَمت في نشأة عصر النّهضة [٣٣٠]
الإنسانيّة: أدب الديكتامين الإيطالي القُروسطي؛ دراسة النحو والشّعر وأعمال المؤلّفين الرّومان الكلاسيكيّين حيث غُرِسَت في مدارس فرنسا القُروسطية غرسًا؛ دراسة اللّغة اليونانية الكلاسيكية والأدب والفلسفة كما كان الأمر يجري في الدّولة البيزنطية»(١٢٦).

ينتمي المكوّنان الأوّل والثّاني -من هذه الإرهاصات الثّلاث- إلى المرحلة الأولى من النّزعة الإنسانيّة. أمّا المكوّن اليوناني فلا يُحتَسب في هذه العملية حتى القرن الرّابعَ عشَرَ الميلادي، ولم يُصبح ظاهرة واضحة المعالم حتى القرن الخامسَ عشَرَ الميلادي(١٢٧).

تشكّل الأُنموذج الأصيل -وفق اعتقادي- من فنون الأدب العربية الكلاسيكية. ومن خلال مصنّفات الأمالي، كانت هذه الدّراسات بمنزلة نموذج لـ الديكتامينا اللّاتينية، في أواخر القرن الحادي عشَرَ أو أوائل القرن الثّاني عشَرَ الميلاديَّين. وكما ذكَرنا آنفًا، لم يكن فنُّ الديكتامين المبكّر هو مجرّد فنّ تأليف الرّسائل. لقد لعِب إنسانيّو عصر النّهضة الإيطالية -كما أوضح كريستلَر ذلك- أدوارًا مماثِلة لأدوار المُملين، من أمثال: كولوتشيو سالوتاتي، الذي لعِب دورًا مشابهًا للدّور الذي اضطَلع به بييرو ديلّا فينا. ولمّا كان المُملون والإنسانيّون يسعَون لمثُل عُليا تُحتذَى لمَنظومهم ومَنثورهم، اختاروا مؤلّفي نماذجَ كتَبوا بلُغة تنتمي إليهم بطبيعة الحال، ومن ثمّ وقَع اختيارُهم على مؤلّفي اللّاتينية الكلاسيكية، وليس أولئك الذين كتَبوا باللُّغة العربية الفصحى.

تاسعًا: شكوى ألفارو ودلالتها

على صعيد آخر، وفي وقت أكثر تقدُّمًا في الأندلس، كانت العربية الفصحى قد أثارَت إعجاب الشّباب المسيحي في إسبانيا، حتى إنّهم تعلّموها وأفادوا منها لفترة

من الزّمن. ومن الواضح أنهم كانوا يتطلّعون إلى التّفوق على العرب أنفسهم، كما يتّضح من الفقرة التّالية التي نسوقها من (*Indiculus Luminosus*) «بالعربية: **الرسالة الوجيزة في البلاغة العالية**» لـ ألفارو المستعرب (Mozarab Alvaro):

«إخواني المسيحيّون مولعون بأشعار العرب وقصصهم. ويتوفّرون على أعمال العلماء والفلاسفة المسلمين، ليس لدحضها، بل ليقوّموا لسانهم ويكتسبوا أسلوبًا عربيًا صحيحًا وجزلًا. وإنّك لن تجد اليوم رجلًا من سواد النّاس يستطيع أن يقرأ الشّروح اللاتينية للكتاب المقدّس؟ فمن ذا الذي يدرُس الأناجيل وسير الأنبياء ورسائل الرُّسل؟ واحسرتاه! **لا يعلم الشّباب المسيحي من ذوي الملَكات ولا يعرف أدبًا أو لُغةً سوى العربية. فهم يقرءون الكتب العربية ويدرُسونها بشغف، ويُقبلون على جمع مكتبات كاملة منها، على الرّغم من الكُلفة الكبيرة، ويتغنّون في كلّ مكان بمدح علوم العرب.**

فإن ذُكرت الكُتب المسيحية أمامهم، استخفّوا بها وقالوا إنّ مثل تلك المصنّفات لا تستحقّ عناء مطالعتها. وا أسفاه! **نسي المسيحيّون لُغتهم الأم، وبالكاد تعثر على واحد من كلّ ألف منهم بمقدوره كتابةُ رسالة إلى صديق له باللّاتينية! بيد أنّه متى تعلّق الأمر بالكتابة بالعربية، فما أكثر أولئك الذين بمقدورهم التّعبير عن أنفسهم بتلك اللّغة بفصاحة وبيان، بل ونظم أشعار أكثر بهاء ورونقًا، تبزُّ تلك التي ينظِمُها العرب أنفسُهم؛ وزنًا وقافية!**»[١٢٨].

[٣٣١] / الحظْ هنا النّقاط التّالية:

١) كانت كتابة الرّسائل في الأندلس -من وحي الأدب العربي- تقليدًا انهمك الشّباب المسيحي في اتّباعه حتى النُّخاع في منتصف القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي.

٢) انكبّ الشّباب المسيحي على دراسة العربية، على حساب دراستهم للُغة اللّاتينية.

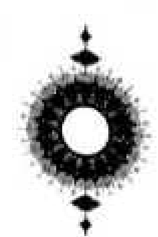
٣) اعتزّ أولئك الشّباب بمعرفتهم بالأدب العربي القديم، وأهملوا أدبَهم اللّاتيني القُروسطي.

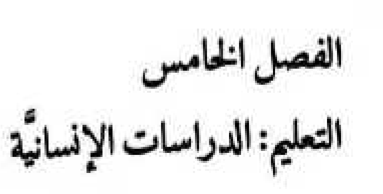
٤) تدرّب أولئك الشّباب على كتابة الرّسائل **بالعربية الفصحى**، مقلّدين الكُتّاب العرب الأندلسيّين، تحدوهم الرّغبة في مشاطرتهم النشاط نفسه، بل ومنافستهم والتفوّق عليهم.

٥) بينما كان ألفارو يشكو من هذه الظّاهرة، فإنه لم يخلُ من قدر معيّن من التعصّب للمسيحية، معزّيًا نفسه بالاعتقاد بأن «الشّباب المسيحي من ذوي الملكات»، استطاعوا تحييد تلك المواهب ضدّ «العرب أنفسهم»، بل والتّفوق عليهم في لُغتهم العربية!

لا نستغربنّ -في ضوء هذه الظّاهرة التي حدثت في الأندلس في القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي- أن تظهر كتابة الرّسائل بوصفها موضوعًا لـ متون **الديكتامينا** (*Dictamina manuals*) في إيطاليا في القرنين الخامس والسّادس الهجريّين/ الحادي عشر والثّاني عشر الميلاديّين، فقد نُظّمت معظم الدوائر الحكومية الأوروبية القُروسطية (Chanceries) خلال تلك الحقبة، وكانت الحاجة ماسّة للكُتّاب المؤهّلين من جميع المراتب لتوظيفهم ثمّة[١٢٩(أ)].

(أ) رُقّمت هذه الحاشية في الأصل الإنجليزي خطأً بـ (١٢٤)، والصّواب: (١٢٩). (المترجم)





الفصل الخامس

التعليم: الدراسات الإنسانيَّة

١ / ١) الدراسات الإنسانيَّة، والدراسات الأدبية [٣٣٢]

وُجِدت جميع الحقول الخمسة لـ الدِّراسات الإنسانيّة [في السّياق الأوروبي] في فنون الأدب [في السّياق العربي]:

فنون الأدب العربي	Studia humanitatis
النحو	grammar
الخَطابة	rhetoric
الشّعر	poetry
الأخبار – التّاريخ	history
فلسفة الأخلاق	moral philosophy

وانطبَقت الخَطابة (Rhetoric) في عصر النّهضة الإنسانيّة الإيطالية -تمامًا كما كان عليه أمرُها في فنون الأدب [في السّياق الإسلامي]- على الترسُّل بوصفه فنَّ كتابة الرّسائل، وعلى الخَطابة بوصفها فنَّ صياغة الخُطبة:

فنون الأدب العربي	Studia humanitatis
علم الترسُّل	Epistolography

الرّسائل	Letters
الخطابة	Oratory
الخُطب	Speeches

٢) الدراسات الإنسانيّة والفنون الحرّة

الحظ أنّ هاتين المجموعتين من الدّراسات قد استبعدتا **التّعاليم الأربعة** *(Quadrivium)*[أ] (أي الحساب والموسيقى). ففي السّياق الإسلامي؛ انتسبت التّعاليم الأربعة إلى ذلك القسم المعروف بـ «العلوم الدّخيلة»، والتي استُبعدت تمامًا من فنون الأدب. وطُوّرت حقول الدّراسة في **التّعاليم الثّلاثة** *(Trivium)* (وهي: **النحو، والمنطِق-الجدَل، والخَطابة**) جزئيًا من خلال **المدرسيّة**، وجزئيًا من خلال **النّزعة الإنسانيّة**. فقد بات الجدل جزءًا من المنهج الدّراسي للفقه في الإسلام، وكذلك كان القانون واللّاهوت في الغرب المسيحي. بينما غدا النحو والخَطابة (أي البلاغة التّطبيقية)[ب] جزءًا من **فنون الأدب** في السّياق الإسلامي، ولاحقًا فرعًا من فروع **الدّراسات الإنسانيّة** في السّياق الأوروبي.

أولًا: النحو واللغة

نصّ شارل ثورو على أنّ النّحاة في إيطاليا درّسوا **فنّ الديكتامين [الأمالي]** -وهو خَطابة تطبيقية- من أجل كتابة الرّسائل ووضع الوثائق الرّسمية، حيث صُنّفت جميع

(أ) منهج جامعي قُروسطي اشتمل على: ١) علم النّجوم أو علم الهيئة، وبلُغة القدماء: علم الأسطورنومية. ٢) الهندسة، وبلغة القدماء: الجُومترية ٣) الموسيقى، ٤) الحساب أو العدد أو علم العدد والحساب. (المترجم)

(ب) أي تعلُّم الخَطابة اقتداء بالمتون الهادية، تمييزًا لها عن الخَطابة من حيث هي موضوعٌ فلسفي تنظيري يبحث ماهيّتها والكيفية التي كانت تؤثّر بها في الجمهور، على نمط كتاب الخَطابة لأرسطوطاليس. (المترجم)

المصنّفات في القرون الوسطى -تقريبًا- تحت / عنوان **خلاصة وافية في الديكتامين** [٣٣٣]
(*Summa dictaminis*)، أو **أدب الديكتامين**، وما كان يجري مجرى تلك التعبيرات، وقد صنّفها مؤلّفون إيطاليّون أو كُتّاب من بروفانس (Provence)[١٣٠]. ووجد -أعني ثورو- أنّه من اللافت للنّظر أنّ أكثر المعاجم شهرة في القرون الوسطى هي أيضًا تلك المعاجم التي جمعها الكُتّاب الإيطاليّون[١٣١]. وهكذا حُرثت الأرض لغرس بذور **النّزعة الإنسانيّة** في عصر النّهضة الإيطالية من خلال أعمال النّحاة والمعجميّين، تمامًا كما كانت الحال مع فنون الأدب، في السّياق الإسلامي.

ثانيًا: الشعر والخطب

كان الشّاعر والخطيب هما الدّاعيان لقبيلتيهما في شبه الجزيرة العربية في عصور ما قبل الإسلام. وظلّا يحظَيان بموضعهما نفسه من التأثير والاعتبار في الإسلام. وأصبح الشّعر والخطابة عنصرَين أساسيَّين في **فنون الأدب** [في السّياق الإسلامي]. وفي هذا الصّدد، فإنّه من الأهمية بمكان توضيح أنّه قبل صياغة مصطلح **إنساني** (*Humanist*) في إنسانيّة عصر النّهضة الإيطالية، عُرِف الإنساني في إيطاليا باسم «الشّاعر» (Poet)، أو «الخطيب» (Orator)، أو لُقّب بكلا اللّقبين معًا، تمامًا على النحو الذي أشار إليه كريستلّر.

قرَض جميع المفكّرين -تقريبًا- الشّعر العربي، بل وقرضه الأميّون الذين لم يتلقّوا حظًّا من التّعليم أيضًا، كما كانت الحال مع الخبّاز البصري «الخُبزأرْزي»، في القرنَين الثّالث والرّابع الهجريَّين/ التّاسع والعاشر الميلاديَّين[١٣٢](أ). وهذا يُفسّر للمَرء تصنيف الشّعر وفقًا لميادين اختصاص أصحابه؛ كما في قولهم على سبيل المثال: شعر النُّحاة، أو شعر العلماء، أو شعر الفُقهاء.

وتميّز منهج التّعليم في النّزعة الإنسانيّة [في السياق الأوروبي] بمحاكاة الكلاسيكيّات وتقليدها، وحفظ الموادّ وهضمها، ثمّ اجترارها، تمامًا على النحو الذي صوّر به دو بيلّاي (Du Bellay) كيفية إثراء الرُّومان لُغتهم، مما جعلها تُعادل

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٣٢٢ - ٣٢٣. (المترجم)

اللُّغة اليونانية: «قلّدوا أفصح المؤلّفين اليونان لسانًا، فكانوا كأنّهم هم، والتهموا نتاجهم، وبعد أن هضموه جيّدًا، حوّلوه إلى لحم ودم». وكما ورد في مقولة لـمونتين تقضي بأنّ ما استذكره لم يعُد ملكًا لصاحبه، بل أصبح خالصًا له، وأنه إذا لم يتمّ هضم الطّعام جيّدًا، فسيتمُّ تقيُّؤه مرّة أخرى[٣٣٣]. كان مذهب **المحاكاة** (*Imitation*) -الذي يقضي بأخذ أعمال القدماء نماذج للتّقليد والمضاهاة- هو نفسه مذهب «الرّاوية» في الجاهلية -الذي تبنّاه المسلمون لاحقًا- فقد حفظ الرّاوية أشعار شاعره ونقلها إلى الأجيال التّالية. وفي غضون هذه العملية، أضحى أولئك الرُّواة أنفسهم شعراء. فمن خلال حفظ الشّعر واستنساخه، ألفى الرّاوية نفسه شاعرًا، وأضحى له -بدوره- راوية يروي عنه شعرَه. وقد تبنّت فنون الأدب في الإسلام هذا المنهج في الشّعر وفي النّثر الفنّي. وبعد الأدب، فنحن نجدُه في النّزعة الإنسانيّة الإيطالية، وفي النّزعة الإنسانيّة الفرنسية، وفي أجزاء أُخر من الغرب المسيحي.

ثالثًا: أدب الديكتامين [الأمالي] وأدب الشروط

ممّا يُستغرَب أن يظهر «فنٌّ ما» على السّاحة الثّقافية مكتمِلًا مثل زهرة يانعة، مع مجموعة معروفة من الحقول / المختلفة إلى حدٍّ كبير، ثمّ ينطوي فعليًا على محتوًى [٣٣٤]
حقيقي محدود في الآن نفسِه! لم يكَد يمرُّ قرنٌ من الزّمان أو قرنان بعد، حتى تلقّى **أدب الديكتامين** -المعترَف به نظريًّا- معالَجة منهَجية، طالت جميع حقوله، وليس كتابة الرّسائل فحسب. ففي سياق الدّراسات الإنسانيّة [أوروبيًّا]، أولَت تلك الدّراسات النحو والشّعر والخَطابة ووضع الوثائق القانونية، إضافة إلى التّاريخ وفلسفة الأخلاق، اهتمامًا جديًّا. وفي هذه الأثناء، ذاع فنُّ الأمالي -في سياق العالم الإسلامي، في المشرق والمغرب، وصقلّية والأندلس- في جميع موضوعات **الدّراسات الإنسانيّة**[أ]، طيلة حِقب الحركتَين المدرسيّة والإنسانيّة، طالما كان هناك بلاط للخلافة، أو بلاط ملَكي أو أميري بحاجة إلى الأدباء للخدمة.

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي. والصّواب: فنون الأدب (*Studia adabīya*)، وهو الاصطلاح الذي دأب مقدسي على استعماله إشارة إلى فنون الأدب العربي. (المترجم)

ثمّة صلة محدّدة بين حركة الأدب في السّياق الإسلامي، والنّزعة الإنسانيّة في عصر النّهضة الإيطالية في رأيي. وقد جرى الاتّصال -كما أعتقد- في صقلّية، في بلاط روجر الثّاني، ولا سيّما في بلاط فريدريك الثّاني الذي كان بيير و ديلّا فينا شخصية بارزة فيه. وفي هذا الصّدد، ربط كريستلّر بين كولوتشيو سالوتاتي، الوزير الإنساني في فلورنسا، وبيير و ديلّا فينا، قاضي القضاة ومُملي فريدريك الثّاني. ولم يكن ثَمّ فرقٌ بين هذين الرّجلين -من المنظور الأدبي- فكلاهما يجوز عدّهما «أديبَين» و«إنسانيّين»(١٣٤)(أ).

إذا عددنا -كما في حالة الأدب العربي- أنّ «فنّ الإملاء» هو بالضّبط ما يعنيه هذا الاصطلاح حرفيًا، أعني التّقنية التي وُجدت في فنون الأدب العربي بامتياز، وليس مجرّد فنّ كتابة الرّسائل، ستُصبح الأمور أقلّ إرباكًا. ولن نكون عندها مضطرّين إلى تفسير ذلك التّشوش الذي حدث في القرون الوسطى بين فنّ الدّيكتامين وفنّ كتابة الوثائق. فقد مورِس كلٌّ منهما وفق نهج الأمالي، في أرفع تقاليد «الفنّ». كما لن تكون هناك حاجة بعد الآن إلى التّساؤل عن سبب إدراج كثير من الموضوعات الأخرى في أدب الدّيكتامين. إنها تنتمي جميعًا إلى «منهج الأمالي» وفقًا لأرفع تقاليد فنون الأدب العربي. والحقّ أنّ البلاغة والارتجال ارتبطا ارتباطًا وثيقًا بفنّ الأديب/ الإنساني في كلتا الثّقافتين. فعندما تُملَى رسالة ما، أو وثيقة رسمية ما، أو بعض أبيات الشّعر، دون العودة إلى المسوّدات، وبطلاقة، فإنّ ذلك دالٌّ على الارتجال. فإن أضفت إلى ذلك اختيارًا أنيقًا للّفظ، وإيجازًا يُصيب قلبَ الهدف من أقصر سبيل، فإنّ النّتيجة هي بلاغة مرتجَلة عالية. ليت شعري، ما الذي يطمح إليه الأديب [في السّياق الإسلامي]، أو الإنساني [في السّياق الأوروبي] متى بلَغ هذا المرتقَى؟!

لعِب فنُّ كتابة الوثائق دورًا مهمًّا في العَلاقة بين القانون والنّزعة الإنسانيّة. فقد وُظّف أساتذة فنّ كتابة الوثائق بوصفهم معيدينَ (*repetitores*)، كما كانوا مدرّسينَ

(أ) سقَط مكان الحاشية (١٣٤) في الأصل الإنجليزي سهوًا. وينبغي أن يكون مكانها الصّحيح هنا حيث وضعتُها، وحيث أشار مقدسي صراحة إلى أنه ينقل عن كريستلّر. (المترجم)

للقانون[٣٢٠][أ]. وعلى الرّغم من وجود متخصّصين من الشّرق والغرب في أحد الحقلين، أعني القانون والأدب، فقد كان هناك عددٌ كبيرٌ من الأدباء أو الإنسانيّين الذين كانوا متخصّصين في كلا الحقلين معًا. وقد ذكرنا عددًا منهم بالفعل من بين الأدباء في السّياق الإسلامي. وفي إيطاليا، سيغدو بونكومبانيو (وُلد نحو ١١٧٠م وتوفّي بعد ١٢٤٠م) مثالًا جيدًا[٣٢١].

وهناك كثيرٌ من الجوانب في مسيرة بونكومبانيو (Boncompagno) مهيّأ، تستدعي [٣٣٥] إلى الذّهن نُظراءه الأدباء من المشرق / والمغرب في السّياق الإسلامي. بادئ ذي بدء، فإنّ اسمه يعني حرفيًا «الرّفيق الصّالح» فمقطع (boon) يعني الصّالح، ومقطع (companion) يعني الرّفيق. ومن ثمّ يستدعي هذا الاسم إلى الذّهن مصطلح النّديم بالعربية. كما صنّف بونكومبانيو عددًا كبيرًا من الرّسائل حول فنّ الديكتامين وفنّ كتابة الوثائق مانحًا إيّاها أسماء تستدعي الشّرق إلى الذّهن على الفور، مثل رسائله المسمّاة (*Cedrus*) **شجرة الأرز**، و(*Oliva*) **شجرة الزّيتون**، و(*Mirrha*) **شجرة المر**، و(*Palma*) **النّخلة**.

أمّا كتابه المسمّى (*Liber de amicitia*) «بالعربية: **كتاب الصّداقة**» فله نظيرٌ أكثر حداثة من كتاب مماثل كان شيشرون قد صنّفه قديمًا، ألا وهو كتاب **الصّداقة** لـ [أبي حيّان] التّوحيدي. وأمّا مصنّفه المسمّى (*Tracatus virtulum*) «بالعربية: **الرّسالة المفترضَة**» فهو موضوعٌ مطروقٌ في رسائل الأدباء العرب[ب]. وتعدُّ المجموعة التي تضمُّ أكثر من ألف رسالة في مجموعة بونكومبانيو المسمّاة (*Rhetoricaantiqua sive Boncompagnus*) «بالعربية: **الخَطابة العتيقة**»، والتي تكلّلت في بولونيا وبادوا[ج]، أكثر ضروب الكتابات شيوعًا في مجموعات المترسّلين في المخطوطات العربية.

(أ) المعيدون المشرفون على إعادة إقراء الطلّاب دروسَهم باللاّتينية في القانون أو في الطبّ في جامعات أوروبّا القُروسطية. (المترجم)

(ب) أظنُّ مقدسي يلمح إلى الرّسالة المسمّاة لُزوم ما لا يلزم لأبي العلاء المعرّي، فهي تُماثل، من جهة الموضوع، عنوان «الرّسالة المفترضَة». (المترجم)

(ج) يعني قُرئ الكتاب علنًا على رءوس الأشهاد، وأُلبس صاحبُه إكليلاً على شكل تاج من الغار (Laurel Crown). (المترجم)

أمّا مصنّفه المسمّى (*Libellus de malo senectutis et senii*) «بالعربية: **رسالة في مثالب الشّيخوخة وقُرب حُلول الأجل**» فهي من جُملة ضُروب الأدب العربي.

إنّ إسهامَه في فنّ تأليف الخُطب، ولا سيّما في أدب **الوعظ** (ars *arengandi*)، في متنه الذي وضعه في الخَطابة القانونية (judicial oratory)، وهو المتن المسمّى (*Rhetorica novissima*) «بالعربية: **الخَطابة الجديدة**»، يستدعي إلى الأذهان الوعظ، وفنّ صياغة الخُطب عند الفقهاء المسلمين.

ويكمُن الاختلاف الرّئيس بين النّزعة الإنسانيّة في عصر النّهضة الإيطالية في القرون الوسطى والمدرسيّة، في القرون الوسطى، في أنّ العلامة المميّزة للمدرسي كانت خِبرته في الجدل القانوني والمناظَرة، في حين أنّ خِبرة الإنساني كانت في البلاغة والارتجال. وما كان يجمعُهما -في أرفَع تقاليد العلوم التي اشتغَلا بها- كان حافظتَيهما المذهلتَين والطّلاقة التي تمتّعا بها في ممارَسة التّذكُّر والجواب الحاضر على البديهة. كانت الخَطابة عند الإنسانيّين خَطابة تطبيقية خاصّة، ولا سيّما في حقول التّرسُّل والخَطابة، وفي كتابة الرّسائل ووضع الوثائق القانونية الرّسمية والخُطب على وجه التّحديد. لم تكن الخَطابة عندهم من نوع الخَطابة النّظرية كما هي عند الفلاسفة. وبعبارة أخرى أكثر دقّة: لم يكن الإنسانيّون فلاسفةً في معالَجتهم للخَطابة إلى حدٍّ كبير. وبالمثل، كانت فلسفتُهم الأخلاقية أكثر تمشّيًا مع بناء الشّخصية[1].

وعلى النّقيض من صاحبَي كتاب **علماء وكُتّاب**، لم ير بايتو أي سبب يدعو إلى الدّهشة في حقيقة أنّ أدب **الدّيكتامين** [الأمالي] قد نشأ في إيطاليا، ووصَل إلى ذُروة تطوّره في بولونيا. والسّبب في ذلك هو أنّه -أعني بايتو- ربَط بين **الدّيكتامين** والقانون. واستشهَد برسالة مفقودة لـ إيرنريوس (Irnerius)، وعنوانها: (*Formularius tabellionum*) «بالعربية: **المتون الهادية لكاتب العَدل**»، وضعها لكُتّاب العَدل[١٣٧]. ويعدُّ بايتو ألبيرك المونت كاسينوي مؤسّس فنّ **الدّيكتامين** [الأمالي][١٣٨]. وفيما يتعلّق بالغرض من الفنّ، يقول بايتو:

---

(١) يُذكّرنا هذا بالهدف الأخلاقي من الأدب والتأدّب في السّياق الإسلامي، وهو اكتساب الفضائل، وأوّلها المروءة. (المترجم)

«كان الهدف [من هذه المتون] هو تأهيل الرّجال للمناصب المدرّة للدّخل العالي في **الكوريا الرّومانية** (*Roman curia*)[أ]، وبلاط الملوك والأمراء وكبار رجال الدّين أو في دوائر الدّولة في المدن... وكل هذه الأمور عولجت في متون أدب الديكتامين الذي ظهر في أواخر القرن الثاني عشر، وفي القرن الثالث عشر»[١٣٩].

وصف بايتو محتويات مصنّفات بونكومبانيو، ولا سيّما مصنّفاته: **الخطابة العتيقة، وشجرة المر، وشجرة الزّيتون، وشجرة الأرز**، موضّحًا أنّ «كتابات بونكومبانيو تُظهر بوضوح شديد كيف أصبح أدب الدّيكتامين أكثر تخصّصًا بسبب تأثير القانون»[١٤٠]. ثمّ أشار إلى أنّ بونكومبانيو قد خفّض الأقسام الخمسة في
[٣٣٦] الرّسالة إلى ثلاثة (كما هي الحال في فنّ الترسُّل في الأدب العربي)، وهي / **التحية** (*salutatio*)، **الأخبار** (*narratio*)، و**الالتماس** (*petitio*)، مدّعيًا أنّ هذه الأجزاء هي الأجزاء الأساسية في متن الرّسالة، أمّا القسمان الآخران فثانويّان[١٤١ب]. وقال بايتو إنّ بونكومبانيو انتقد العلماء الذين:

«اجتهدوا في كتابة رسائل، إلّا أنّهم أنفقوا فيها من الوقت والجهد الكثير، وحاوَلوا تزيينَها بعبارات واقتباسات رائعة أفادوها من الكُتب. وعلى النّقيض من هذا أكّد بونكومبانيو على الجانب العملي للفنّ، والقدرة على كتابة رسالة صحيحة **ارتجالًا** (*extemporaneously*)، تخدُم الهدف الذي كُتبت من أجله»[١٤٢].

وقد فضّل بايتو «جويدو فابا» (Guido Faba) على بونكومبانيو وبينى اللّوقوي (Bene of Lucca)، قائلًا:

«يُعزَى الفضل لـ جويدو فابا في منح أدب الدّيكتامين [الأمالي] شكلًا محدَّدًا ومحدودًا، ورَسم خطوطِه بوضوح، حيث أصبح الفَنُّ متميّزًا في الوقت نفسه عن النحو والخَطابة من جهة، وعن فنّ كُتّاب العدل والقانون من جهة أخرى»[١٤٣].

(أ) البلاط البابوي في الفاتيكان، والذي حكَمت منه الكنيسة الكاثوليكية الرّومانية. (المترجم)

(ب) يعني **الافتتاح** (*Exordium*)، و**الختام** (*Conclusio*). (المترجم)

كانت المَيزة الجديدة في كُتب فابا هي استعماله اللُّغة العامّية في عدد كبير من الأشكال والقوالب، وذلك باستعمال لهجة توسكاني (Tuscany)، وتفضيلها على لهجة بولونيا. وأصبحت أعماله متونًا هادية في فنّ الديكتامين [الأمالي]، فنالت أفضلية متى قُورِنت بأعمال بونكومبانيو(١٤٤).

١) من فن الأمالي إلى فن كتابة الوثائق

كان فنُّ الدِّيكتامين آخذًا في الاضمحلال بحلول منتصف القرن الثّالث عشر الميلادي. وخلال مسيرته القصيرة، «يبدو أنّ الدِّيكتامين -ظاهريًا- لم يُفرِّق تمامًا بين الاشتغال بالنحو وبين الاشتغال بالخَطابة»(١٤٥). وعلى الرّغم من الافتقار إلى أساتذة عظماء بعد بونكومبانيو وجويدو فابا، لم يندثر هذا الفنُّ تمامًا. ووفقًا لبايتو «تفكّك أدب الدِّيكتامين تدريجيًا، وتطوّر فنُّ كتابة الوثائق وأصبح ملَكة متمايزة عن غيرها من الملَكات في بولونيا». ومن ثمّ فإنّ اندثار أدب الدِّيكتامين، وفقًا لبايتو، يكون واضحًا فحَسب؛ لأنّه أضحى فنّ كتابة الوثائق، والذي كان في السّابق فرعًا من فروع أدب الدِّيكتامين. واستشهَد بايتو بأسماء أعلام مثل: «رابنيريوس (Raynerius) وسالاثيل (Salathiel) اللّذين وضعا مصنّفات في فنّ كتابة الوثائق»(١٤٦). بيد أنّ بونكومبانيو كان قد صنّف بالفعل أعماله المسمّاة شجرة الزّيتون- شجرة الأرز- شجرة المر، وثلاثتها جميعًا في فنّ كتابة الوثائق، واستشهَد بايتو بهذا، قائلًا: إنّ المؤلّف «رأى بأمّ عينَيه تغيُّر أعراف العصر»(١٤٧).

كثيرٌ ممّا قيل عن الصِّلة بين أدب الدِّيكتامين والترسُّل من جهة، وبين أدب الدِّيكتامين وأدب الوعظ من جهة أخرى، ينطبق أيضًا على النّظير المعادِل في فنون الأدب [في السّياق الإسلامي]؛ ويمكن قول الشّيء نفسه عن البلاغة بوصفها المكوّن الجامع [بين الحقول] في النّزعة الإنسانيّة(أ).

(أ) سبق أن عالج مقدسي البلاغة بوصفها المكوّن الجامع بين الحقول في فنون الأدب في السّياق الإسلامي، انظر ما تقدّم، ص ٣١١، وانظر أيضًا ص ٣٢٩ وما يليها. (المترجم)

٢) من فن الأمالي إلى الترسُّل الإنساني

ربَط كريستلَّر بين الترسُّل الإنساني (Humanistic Epistolography) وفنّ الدّيكتامين القُروسطي. وعلى الرّغم من اختلاف أسلوب الكتابة، وعلى الرّغم كذلك من أنّ مصطلح الدّيكتامين في القرون الوسطى لم يعُد مستعملًا في عصر النّهضة، «فإنّ الوظيفة الأدبية والسّياسية للرّسالة ظلّت -في الأساس- هي نفسُها، ولم تزَل القُدرة على كتابة رسالة لاتينية صحيحة لُغة، ولا تخلو من بلاغة هدفًا أسمى من التّعليم المدرسي / في عصر النّهضة، تمامًا كما كان أمرُها عليه في القرون الوسطى»[١٤٨]. واستطرَد كريستلَّر قائلًا: [٣٣٧]

«ثمّ كثيرٌ من الرّسائل الإنسانيّة وُضِعت في فنّ الترسُّل، وعددٌ من مجموعات التّحية في المخطوطات الإنسانيّة. وجُمعت رسائل معظم الإنسانيّين الرُّواد وأُعيدَ نسخُها بوصفها نماذجَ يُحتذَى مثالُها أسلوبيًّا في المقام الأوّل»[١٤٩].

كما أشار كريستلَّر كذلك إلى أنّ الرّسالة قد استُخدِمت لأغراض أُخَر غير التّواصل الشّخصي، فخدَمت أغراضًا، مثل: التّقارير الإخبارية، والبيانات السّياسية الرّسمية، أو الخِطابات، والرّسائل الموجَزة الموضوعة في الحقول العلمية أو الفلسفية أو غيرها من الموادّ العلمية. وصِيغَت كلُّ هذه الكتابات في شكل رسائل[١٥٠]. ورأى كريستلَّر -متفقًا في هذا مع بايتو- أنّ إيطاليا في القرون الوسطى كانت ذات أهمية استثنائية في هذا الحقل، كما كانت كذلك في حقلَي الطبّ والقانون، ويعود الفضل في ذلك إلى «قُربها من الكوريا البابوية (Papal Curia)، وإلى صُعود جمهوريات المدينة (City republics)، وإلى الأواصر التي ربَطت بين الدّيكتامين [الأمالي] وازدهار دراسة القانون». وكذلك أقرّ بايتو بتلك العوامل نفسِها[١٥١].

أمّا فيما يتعلّق بـ الدّيكتامين، فقد أضاف كريستلَّر دراسة ذات صلة، وهي أدب الوعظ، وكان الغرَض منه هو «تدريس فنّ صناعة الخُطب العامّة، وبمعونة كلٍّ من القواعد المَرعيّة، والمتون النّموذجية الموضوعة للمحاكاة مجدّدًا. وكان هذا التطوُّر

الفنّي للبلاغة في الحقول العَلمانية غربيًا على إيطاليا، وارتبط بنمط الحياة العامة في جمهوريات المدينة على نحو واضح ... ومنذ القرن الثّالث عشَرَ فما تلاه، ثمّة مجموعاتٌ متزايدة من نماذج الخُطب وقواعد صناعة الخُطبة ...»[١٥٢]. وكانت أكثر الأنواع التي وصَفَت الخَطابة الإنسانيّة لاحقًا، هي: خُطبة التّأبين، وخُطبة الزّفاف، وخُطبة السّفير، والمحُاضَرة الافتتاحية، وخطبة التّخرُّج. وهكذا خلَص كريستلّر إلى أنّه «من بعض الجوانب ذات الشّأن من أعمالهم، على الأقلّ»، كان الإنسانيّون خلفاء للمُملين القُروسطيّين (Medieval *dictators*):

> «لقد ورثوا [يعني: الإنسانيّين] عنهم [يعني: المُملين القُروسطيّين] مناصب متخصِّصَة، مثل: أصحاب الدّواوين (*Chancellors*) والكَتَبة (*Secretaries*)، وهي المناصب عينُها التي كان يشغَلُها أسلافُهم المُملون (Dictatores)، كما ورثوا عنهم النّوعين الأدبيّين المرتبطَين بهذه التخصُّصات، والتي ظلَّت ذات أهمية كبيرة من الوجهة العمليّة، وهما: الرّسالة والخُطبة»[١٥٣].

وأشار كريستلّر أيضًا إلى أنّه كان هناك اختلافٌ في الأسلوب والبناء في رسائل أصحاب الدّواوين في القرون الوسطى والإنسانيّين من عصر النّهضَة، وتمثّلت في «بلاغتهم الكلاسيكية وتحصيلهم (Erudition)»، وهو يرى أنّ المصادر القُروسطية للدّراسة الإنسانيّة للغة اللّاتينية الكلاسيكية قد جاءت من فرنسا[١٥٤]. وفي موضع آخر، قال كريستلّر ما نصّه:

> «لم يكن المُملون القُروسطيّون علماء تقليديّين، ولم يستعينوا بنماذجَ كلاسيكية في مصنّفاتهم. لقد كان الإسهام الجديد الذي أسهم به الإنسانيّون يكمُن في إيمانهم الرّاسخ بأنّ المرء متى أراد الكتابة البليغة والحديث المبين؛ فإنّه كان لزامًا عليه محاكاة الأقدمين»[١٥٥].

رابعًا: البلاغة سمة الإنساني

كانت المكوّن الجامع في الدّراسات الإنسانيّة هو البلاغة الشديدة الأهمية، وهي حقيقة أكّدها حنّا جراي (Hanna Gray) وشدّد عليها في مقاله المسمّى

(Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence) «بالعربية: النّزعة الإنسانيّة في عصر النّهضة: السّعي في طلب البلاغة»:

[٣٣٨] / «أجد لزامًا علينا أن نفهم الادّعاء المتكرّر للإنسانيّين، المتمثّل في سعيهم خلف البلاغة. لقد كان مفهوم البلاغة واستعمالاتها هو الرّابط الذي وحّد بين الإنسانيّين، بصرف النّظر عن المدى الذي بلغه اختلافهم في النّظرة أو تفاوتهم في الزّمن»[١٥٦].

وها هنا أحيل القرّاء إلى الفصل الثّالث، من الباب الرّابع من هذا الكتاب، الذي تناول مكانة البلاغة في الإسلام الكلاسيكي، والمكوّن الجامع في فنون الأدب[أ].

خامسًا: التاريخ

١) النقد التاريخي

لوحِظ مرارًا أنّ حقبة عصر النّهضة جلَبت معها موقفًا نقديًا إزاء الدّراسات التاريخية، تمثّل في مفهوم العودة إلى المصادر الأصول (*ad fonts*)، ومفهوم المفارَقة التّاريخية (*Anachronism*)، والدّراسة النّقدية واللّغوية والفلسفية للمتون[١٥٧]. وكان هذا الموقف النّقدي جزءًا لا يتجزّأ من التّجربة الإسلامية في الكتابة التّاريخية[ب].

٢) فن كتابة السيَر

تتبّع ريتشارد ماك-كيون (Richard McKeon) تقليد كتابة السّير في القرون الوسطى، ابتداء من كتاب جيروم (Jerome) المسمّى (*De viris illustribus*) «بالعربية: سِيَر الرّجال النّبلاء»، والذي وضعه صاحِبُه في عام ٣٩٢م، بوصفه نظيرًا لمصنَّف

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٣٢٩ وما يليها. (المترجم)

(ب) دخلَت هذه المفاهيم إلى فنّ التّأريخ في الإسلام من باب علوم الحديث، وهي حقيقة أكّد عليها مقدسي في موضع آخر من دراساته، عندما أثنى على فؤاد سزگين؛ لأنّه تعامل بحكمة بالغة عندما أدرج المصنّفات في التّاريخ بعد المصنّفات في علوم الحديث مباشرة. انظر: ابن البنّاء الحنبلي، يوميّات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري، ٢٢٦. (المترجم)

سُوتونيوس (Suetonius) الذي كان قد حمل العنوان نفسه. وتناول جيروم في كتابه (*De scriptoribus ecclesiastics*) «بالعربية: **كُتّاب الكنيسة**» الكُتّاب المسيحيين الذين كانوا نُظراء الشُّعراء والمؤرِّخين والفلاسفة والخُطباء (Rhetoricians) والنحويّين (أو العلماء على حدِّ تعبيره) الذين تناولهم سوتونيوس. واستطرد ماك-كيون قائلاً: إنّه خلال تسعة قرون تعاقبت منذ أن وضع جيروم مصنّفه، ذيَّل ستّة كُتّاب على سِير الرّجال النُّبلاء أو كُتّاب الكنيسة، وهم: جنّاديوس المرسيلي (Gennadius of Marseilles) (من أهل القرن الخامس الميلادي)، وإيزيدور الإشبيلي (Isidore of Seville)، وإلديفونسوس الطُّليطلي (Ildefonsus of Toledo) (من أهل القرن السّابع الميلادي)، وسيجيبيرت الجيمبلوكسي (Sigebert of Gembloux) (من أهل القرن الحادي عشر الميلادي)، وهنريوس الأوتوني (Honorius of Autun) (من أهل القرن الثّاني عشر الميلادي)، وهنري الجنتي (Henry of Ghent) (من أهل القرن الثّالث عشر الميلادي). ونُشرت هذه المجموعات السّبع من السِّير والتّراجم، بما في ذلك مصنَّف جيروم -اللّهم إلّا مصنَّف سوتونيوس- في مجلّد واحد خلال عصر النّهضة، وبعده كذلك. ثمّ فصّل ماك-كيون القول في تفصيلات تلك النّشرات(٤٥٨).

ثمّة فجوة كبيرة في قائمة كُتب تراجم الرِّجال -المذكورة آنفًا- نلحظها بين إلديفونسوس وسيجيبيرت، فهناك غيابٌ كاملٌ لكُتّاب السِّير والتّراجم بين القرنَين السّابع والحادي عشرَ الميلاديَّين. أمّا في القرن الحادي عشرَ الميلادي، فقد تدفّقت الكُتب من الإسلام الكلاسيكي إلى الغرب المسيحي، ونفترض أنّ هذا النّوع الغزير من أدب السِّير والتراجم -وهو منتَجٌ إسلامي خالصٌ(أ)، مختلفٌ عن نوع كتابة السِّير المسمَّى **سِير الرجال النُّبلاء** (*De viris illustribus*) الذي ينتمي إلى العصور الرّومانية

(أ) قضى السِّير هاملتون جب (Hamilton Gibb) في مقاله المسمّاة (Islamic Biographical Literature) «بالعربية: أدب التّراجم الإسلامية» أنّ كُتب التّراجم كانت بمنزلة إبداع أصيل يرجع كليًّا للمجتمع الإسلامي، وأنها تطورت بالتزامن مع التّصنيف في التّاريخ. تفصيلًا انظر:

Historians of the Middle East, ed. B. Lewis and P.M. Holt (London, 1962), 54-58, esp. 54.

(المترجم)

العتيقة- قد لعِب دورًا في تطوير هذا النّوع من كتابة السِّيَر في الغرب، من حيث إنه تناول جميع الشّخصيّات البارزة، من أهل الحُكم وأهل العلم على حدّ سواء. وبالمثل، شهدت نهايات القرن الحادي عشَرَ الميلادي فما تلاه، تدفّقًا للحَوليّات التي قسّمها ماك-كيون إلى أنواع عامّة ثلاثة. ومن المرجّح أنّه كان للكتابة التّاريخية الإسلامية دورُها الذي لعِبته في ظهورها:

١) تلك السِّير التي جمَعت التّجارِب الشّخصية لشخصية واحدة مهمّة، اضطلَعت بدور محوري في الحوادث المهمّة، / مثل الحروب الصّليبية على سبيل المثال. [٣٣٩]

٢) السِّير التي ركّزَت على دَير واحد بعَينه.

٣) تواريخ المدُن[١٥٩].

سادسًا: فلسفة الأخلاق

كانت فلسفة الأخلاق هي الحقل الخامس من حقول الدّراسات الإنسانيّة. وقد أشار كريستلّر إلى أنّ الإنسانيّين عدُّوا هذا الحقل داخلًا في صُلب اختصاصهم، بما في ذلك الفكر الاجتماعي والسّياسي، وبعض مشكلات التّعليم والدِّين. واستشهَد كريستلّر -من بين أولئك الذين صنّفوا الكُتب والرّسائل في هذه الموضوعات- بالمؤلّفين التّالية أسماؤهم: بترارك (Petrarch)، وساليوتاتي (Salutati)، وبروني (Bruni)، وبوجيو (Poggio)، وڤالّا (Valla)، ومانيتّي (Manetti)، وألبرتي (Alberti)، وبونتانو (Pontano)[١٦٠].

سار العلم والخُلق جنبًا إلى جنب في أرفع تقاليد فنون الأدب [في السّياق الإسلامي]، كما كانت هذه هي الحال في الدّراسات الإنسانيّة [في السّياق الأوروبي]. ولم يكن رجال القرون الوسطى -من الإنسانيّين والمدرَسيّين على حدّ سواء- مجرّد رجال فكر متأمّلين فحسب، بل مثّلوا -في الأغلب الأعمّ- القُدوة لغيرهم، أعني: رجالًا مارَسوا بأنفسهم ما حثّوا النّاس على فعله. وفي هذا الصّدد، نجد العبارة العربية «العالم العامِل» موازية للعبارة اللّاتينية (dicendi faciendique Magister) أو:

(loquandi faciendique humanista)[١٦١]. وهـو مفهومٌ مطابقٌ للمصطلح العربي، بل ترجمة حَرفية دقيقة له. فتجِد لفظة «العالم» قد تُرجِمت إلى (Magister) وكذلك إلى الإنساني (Humanista).

وثمّة عبارة مثالية عبّر بها أحد العلماء في أدب الديكتامين [الأمالي] من معاصري دانتي بقوله: «إن العلم (*scientia litteralis*) الذي لا يتحلّى صاحبُه (*litteratus homo*) بمكارم الأخلاق؛ لا يُعوَّل عليه»[١٦٢]. وكثيرًا ما تمّ تناول الفضائل والرّذائل والأهواء في فنون الأدب [في السّياق الإسلامي]، كما في الدّراسات الإنسانيّة [في السّياق الأوروبي]. وبالمثل، فقد وُضِعت المصنَّفات، سواء في فنون الأدب [في السّياق الإسلامي] أو في النّزعة الإنسانيّة [في السّياق الأوروبي] التي تناولت واجبات الأمير، أو القاضي، أو أصحاب مِهن بعينها، وواجبات النّساء والحياة الزّوجية[١٦٣]. بحيث سيَغدو إنشاء قوائم للموضوعات المتوازية على كلا الجانبين أمرًا يسيرًا على الباحث في هذا الصّدد. ويمكن أيضًا أن تنطبق مقولة لكريستلّر حول فلسفة الأخلاق في النّزعة الإنسانيّة -في سياقها الأوروبي- على الأدب في السّياق الإسلامي، فقد قال كريستلّر: «إنَّ معظم الرّسائل والحوارات الفلسفية للإنسانيّين لم تعدُ كونَها مساحات أخلاقية في جوهرها»[١٦٤].

وفي الإسلام؛ ينبغي التّمييز بين الفلاسفة (الذين كانوا أيضًا أدباء)، وبين الأدباء الذين صنّفوا -دون أن يكونوا من الفلاسفة- رسائل مِلؤها الفكر الأخلاقي. لقد قيل: إنَّ الأحاديث النّبوية إجمالًا «تشكّل متنًا للأخلاق في الإسلام، حيث إنَّ الأداء الصّحيح للعبادات، والفهم الصّحيح للعقيدة عنصران لم ينفصلا قطُّ عن الحياة الأخلاقية»[١٦٥].

بدأ الأدب بابن المقفّع -الذي أدخل الفكر الهندي في الإسلام من خلال ترجمته لأساطير «بِيدَبا» في كتابه كَليلة ودمنة، كما أدخل الفكر الأخلاقي الفارسي في مصنَّفه المسمّى الأدب الكبير، ومصنّفه الأدب الصّغير. وهكذا كان دخول الفكر الهندي والفارسي في الإسلام سابقًا على الفكر اليوناني في حقل/ الأخلاق والفلسفة [٣٤٠]
الأخلاقية. وسَرعان ما جرى تكييف هذا التّقليد الأدبي الأجنبي ليتوافَق مع المعايير

الإسلامية، على يد ابن قُتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩-٩٩٠م)، في عمله المسمّى عيون الأخبار:

«بوُسعنا أن نصف هذا المصنّف بأنّه أول متن شامل للأخلاق في الإسلام، عمد صاحبه إلى مزج ما جاء في القرآن والحديث من أخلاق، بمثيلتها في الجاهلية، وعند الفرس على نحو ملحوظ. وحدّد -من خلال استبعاد العناصر التي لم يكن بالإمكان التّوفيق بينها وبين ما جاء في القرآن والحديث- العناصر المكوّنة للأخلاق عند أهل السُّنة والجماعة في حالتها السّابقة على الفلسفة، وعلى التصوُّف ووحّدها عمليًا. وكانت أنواع الأدب ذات الصّلة هي «مرايا الأمراء»(أ)، والحكمة الشّعبية في هيئة أمثال وحِكَم»[١٦٦].

أولى ابن قُتيبةَ -في ثنايا تصنيفه لمصادر الأدب- أهمية مسبقة للأخلاق قبل علم اللُّغة، ولأدب النّفس («أي إكساب المرء نفسه الصّفات الحَميدة، والخصال الطيّبة للعقل أو الرُّوح»[١٦٧]) قبل أدب اللّسان؛ لأنّه -أعني ابن قُتيبةَ- كان يُعنى بإصلاح أخلاق المرء قبل إصلاح لسانه[١٦٨].

وجَدت فلسفة الأخلاق طريقَها إلى الأدب من خلال الأديب مِسكَويه. ثمّ من الأدب إلى التّقليد الدّيني الإسلامي من خلال الفقيه العالم الغزّالي الذي تأثّر بمِسكَويه. ولم يكن من قَبيل الممكن تصوُّر الأدب دون مبادئ أخلاقية. وتألّف الكتاب المحقّق(ب) الذي صنّفه الأديب ابن المعتزّ، والذي حمَل عنوان كتاب الآداب، من الحِكَم المتعلّقة بالمسائل الاجتماعية والسّياسية على نحو تامٌ، فضلًا عن التّعاليم الأخلاقية، التي نسوق عيّنة منها على النحو التّالي:

١) «أنفاسُ الحي خُطاه إلى أجَله».

٢) «الحَظُّ يأتي من لا يأتيه».

(أ) يعني سلوك المالك. وقد تقدّم التّعريف بهذا الضّرب من الأدب على الصّعيد الأوروبّي. انظر ص ٢٩٨ - ٢٩٩. (المترجم)

(ب) حقّقه إغناطيوس كراتشكوفسكي، وهذه النّشرة هي التي اعتمد عليها مقدسي في دراسته هذه. انظر قائمة المصادر والمراجع التي عاودها المؤلّف في نهاية هذا الكتاب. (المترجم)

٣) «أشقى النّاس أقربُهم من السُّلطان، كما أنّ أقرب الأشياء إلى النّار أسرَعُها احتراقًا».

٤) «مَن شارَكَ سُلطانًا في عِزّ الدُّنيا، شارَكه في ذُلّ الآخِرة».

٥) «أهل الدُّنيا راكِبون يُسار بهم وهم نيامٌ».

٦) «يشفيكَ من الحاسِد أنّه يغتَمُّ في وقت سُرورك».

٧) «الفرصة سريعة الفَوت، بطيئة العَود».

٨) «الأسرار إذا كثُر خُزّانُها ازدادت ضَياعًا».

٩) «البلاغة بلوغُ المعنى ولم يَطُل الكلامُ»[أ].

/ ١٠) «الجَزَع أتعَبُ من الصّبر». [٣٤١]

١١) «تَرِكة الميّت عزاءٌ للورَثة».

١٢) «مَن أظهَر عَداوتَك فقد أنذرَك»[١٦٩].

وتعلّقَت الحِكَم التّالية بالعَلاقة بين الفلسفة والدّين، وهي حِكَمٌ مذكورة في أقوال الفيلسوف أبي القاسم الأصفَهاني (ت ٤٠٢هـ/ ١٠١١-١٠١٢م)[ب]:

١) «بين العقل والشّرع تظاهُرٌ، ويفتَقِر أحَدُهما إلى الآخَر».

٢) «مَن لا يتَحصَّن بالشّرع وعبادة الله تعالى، فلَيس بإنسان».

٣) «الغرض من العبادة هو تطهير النّفس واجتلاب صحّتها»[١٧٠].

إنّ مصنَّفات الفيلسوف الفارابي (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) التي صنّفها في الأخلاق والسّياسة معروفة تمامًا[١٧١]. بيد أنّ مصنَّف ابن سينا -المذكور آنفًا- في فلسفة

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، ولم أستطع التوصّل إلى نشرة كراتشكوفسكي للاطلاع على نصّ ابن المعتز ثمّة. لكنها في نشرة صبيح رديف من الكتاب نفسه، (ص ١٠٠)، «البلاغة بلوغ المعنى ولم يَطُل سفَر الكلام»، وهي كذلك في المُنتظَم لابن الجوزي. (المترجم)

(ب) هو أبو القاسم الحسين بن محمّد بن المفضّل الملقّب بالرّاغب الأصفهاني. (المترجم)

الأخلاق، الذي حمل عنوان كتاب البرّ والإثم[أ]، والذي ألفه في شبابه للفقيه أبي بكر البرقي - يعدُّ في حكم العمل المجهول، فقد ذكره ابن أبي أصيبعة معلّقًا عليه بقوله: «إنّ نسخة البرقي كانت يتيمة»[١٦٩][ب].

اشتملت فلسفة الأخلاق على أعمال في «السّياسة»، وإدارة الدّولة، وكان لها اتجاهان: ركّز أوّلهما على واجبات الحاكم ونوّابه. بينما تعلّق الآخر بالتزامات العلماء من حيث إسداء النّصيحة للحاكم وحضّه على الاضطلاع بواجباته. فصنّف الماوردي كتاب **الأحكام السّلطانية**، وترجمه فجنان (Fagnan) بعنوان: (*Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et adminstratif*)[١٧٣]. وصنّف ابن تيمية كتاب **السّياسة الشّرعية في إصلاح الرّاعي والرّعية**، الذي أكسبه المترجم المحدث عنوان: (*Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya*)، ثمّ قدّم ترجمة نزّاعة إلى الحرفية في مقدّمته لهذا الكتاب، جاءت على النحو التّالي: (*Traité de politique juridique pour la réforme du berger et de son troupeau*)[١٧٤]. أمّا الغرض من العمل فقد وضّحه المترجم توضيحًا وافيًا في مقدّمته لهذا المصنّف:

> "L'oeuvre entend bien n'être pas uniquement négative et critique. Elle s'assigne pour but essentiel de restaurer la loi révélée (Saria), et de faire ainsi progressivement disparaitre le divorce qui trop souvent séparait, dans la realité, la doctrine et la pratique régalienne."

«لم تكن نيّة المصنّف من هذا الكتاب أن يكون مصنّفه سلبيًا أو نقديًا قطُّ. بل أراد صاحبُه بيان حُكم الشّرع وإعادة الشّريعة إلى حيّز الواقع. ومن ثمّ تزول تلك الهُوّة التي تفصل في كثير من الأحيان بين الواقع المَعيش، وبين الدّين، وبين ممارَسات ذوي السُّلطان»[١٧٥][ج].

(أ) انظر ما تقدّم ص ٤٨٧. (المترجم)

(ب) روى ابن أبي أُصَيبعة عن ابن سينا قوله:

«وصنّفت له في الأخلاق كتابًا سمّيتُه كتاب البرّ والإثم، وهذان الكتابان لا يوجدان إلّا عنده فلم يُعِر أحدًا ينسخ منهما». (المترجم)

(ج) وضع مقدسي تلك الفِقرة بالفرنسية على النحو المبيّن أعلاه، ولم يُعنَ بترجمتها إلى الإنجليزية. (المترجم)

والحقُّ أن مصطلح «أدب» (ويُجمَع على آداب) يعني -في وجه من وجوه معانيه المتعدِّدة- المعنى نفسه الذي يُعطيه مصطلح «سياسة»، أي قواعد السُّلوك المرعية عند أداء وظيفة ما. قارن -على سبيل المثال- عناوين المصنَّفات التالية: سياسة الدِّين والدُّنيا، بإزاء أدب الدُّنيا والدِّين. وسياسة النَّفس، بإزاء أدب النَّفس(١٧٦). وسياسة المريدين، بإزاء أدب المريدين(١٧٧). ويُكافئ **السِّياسة الشَّرعية** لابن تيمية / [٣٤٢] مصنَّف ابن مُفلِح الذي حمَل عنوان **الآداب الشَّرعية والمِنَح المَرعيَّة**. ويذكر ابن مُفلِح (وهو من أهل القرن السَّابع الهجري/ الرَّابعَ عشرَ الميلادي) في مقدِّمته عددًا من المؤلِّفين الحنابلة، فضلًا عن غيرهم- ممن صنَّفوا في هذا الموضوع من قبله، أو في موضوعات ذات صلة، والذين عاود أعمالَهم وأفاد منها(١٧٨).

ويُعدُّ الأدب الأخلاقي واحدًا من الأنواع الغزيرة في العربية. وسنُعالج هنا بعض المصنَّفات المعروفة بتأثيرها على الأدب الغربي. فقد درَست دوروثي ميتليتسكي (Dorothee Metlitzki) هذه المصنَّفات الثَّلاثة مؤخرًا في كتابها المسمَّى **مسألة العربي في إنجلترا في العصور الوسطى** (*The Matter of Araby in Medieval England*)، تحت عنوان «المصادر العربية»(١٧٩). وهي:

١) كتاب (*Disciplina clericalis*) **أدب الكُتَّاب** لـ بطرس ألفونسي (Petrus Alfonsi).

٢) كتاب (*Secretum Secrelorurn*) **سرُّ الأسرار** لـ بسودو الأرسطوطاليسي (Aristotelian- pseudo).

٣) كتاب (*The Dicts and Sqyings' of the Philosophers*)، وهو ترجمة كتاب **مختار الحِكَم ومحاسِن الكَلِم**.

وأنا أحيل القارئ الذي ينشُد التَّفصيلات -متضمِّنة المراجع المذكورة في الحواشي- إلى دراسة ميتليتسكي آنفة الذِّكر.

ولكتاب **أدب الكُتَّاب** أهمية خاصَّة ها هنا، ليس بسبب الأهمية الواضحة لمحتواه فحسب، بل بسبب عنوانه خاصَّة. فقد تُرجِم عنوانه تارة بـ **أدب الرُّهبان** (*Rule for*

(clerics)[١٨٠]، ودليل العالِم (The Scholar's Guide)[١٨١] تارة أخرى. ومع ذلك، يُشير عنوان أدب الكُتّاب -ولا سيّما عند النّظر إلى خلفية بُطرس ألفونسي في الدّراسات الأدبية- إلى نوع بعينه من المصنّفات الأدبية، ومن باب أولى لمّا كان المؤلّف بطرس ألفونسي -وكان يهوديًا ناطِقًا بالعربية، واعتنق المسيحية بأخرة من حياته- قد ذكر أنّه ترجم الكتاب إلى اللُّغة اللّاتينية. وممّا لا شكّ فيه أنه وضعه أوّلًا بالعربية، أو بالعبرية مقتديًا بنمط المصنَّف العربي بوصفه متنًا هاديًا له. وتعتقد ميليشسكي أنه كتبه باللُّغة العِبرية أو العربية، مؤكّدة أنّ المؤلّف قد تشرّب التّقليد السّردي، لكلتا اللُّغتَين: العِبرية والعربية بحُكم نشأته:

«اعتمادًا على الأنماط الأدبية العربية السّائدة، حاول [أي ألفونسي] أن يترك انطباعًا دائمًا في نُفوس قُرّائه من خلال إرساء دعائم فنٍّ تعليمي جديد»

"fragilem etiam hominis esse Consideravi complexionem: *quae ne laedium incurrat* quasi provhendo paucis et paucis instruenda est; duritiae quoque eius recordatus un facilius retineat quodammodo necessario mollienda et dulcificanda est" ... (أ)[١٨٢]

وكان هذا هو المنهج المتّبع في الأدب العربي منذ ما قبلَ عصر الجاحِظ، وهو الأديب الذي جعله نمطًا شائعًا في القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي، والمبدأ الرّئيس في ذلك الأدب هو تسهيل تعليم القارئ، من خلال تقديم المادّة على نحو يُسهّل على القارئ تذكُّرها، ولا تجلِب الملَل إلى نفسه قبل كلّ شيء. ويتوافق محتوى العمل مع محتوى الكُتب في الأدب الأخلاقي. فيما يتعلّق بالعنوان، وبالمؤلّف:

(أ) لم يترجم مقدسي هذه الفِقرة المكتوبة باللّاتينية القُروسطية المقتبسة من مقدّمة كتاب بطرس ألفونسي إلى الإنجليزية. وآثرت السّلامة ونأيت بنفسي عن التورُّط في مخاطر ترجمتها إلى العربية، وتركتها على حالها كما وضعها المؤلّف نفسه. ومع ذلك يبدو لي أنّ معاني تلك الفقرة تدور حول إجراءات قام بها المؤلّف لتسهيل معاني النصّ على القارئ، وجعله شيّقًا، وجعل استذكاره سهلًا ميسورًا، وتحبير ألفونسي للنصّ تحبيرًا. (المترجم)

"Hunc libello nomen imponens et est nomen ex re id est Clericalis Disciplina, reddit enim clericum"[١٨٣](أ)

وفي اعتقادي أنّ العنوان اللّاتيني (*Disciplina Clericalis*) مأخوذٌ من العنوان العربي: **أدب الكاتب**، وهو نوعٌ من المصنّفات عزيزٌ في الأدب العربي، ووُضع لتعليم الكَتَبة، والكُتّاب، وعادة ما يترجم إلى الإنجليزية (*The Art of the Secretary*). والمصطلح العربي «أدب» يكافئ من حيث المعنى المصطلح اللّاتيني / (*Ars*) [٣١٣] ويعني: أدب، أو أسلوب، أو مجموعة من القواعد المرعيّة - قارن اصطلاح **أدب الأمالي** أو (Ars *dictaminis*)- أمّا مصطلح (Secretary) فيعني «الكاتب» بإطلاق، من أدنى الكُتّاب مكانة إلى أعلاهم رُتبة، ومن الكاتب البسيط أو النّساخ إلى صاحب الدّيوان أو الوزير. ويعني المصطلحان اللّاتينيّان (*Clericus - Clerus*) شخصًا أخذ على عاتقه مهمّة مقدّسة، بيد أنّهما يعنيان أيضًا -في الوقت نفسه- **كاتبًا**. ومن ثمّ لم يكن كتاب **أدب الكُتّاب** لـ بطرُس ألفونسي، موجّهًا للرّهبان كما يفترض أحيانًا، بل كان موجّهًا للكُتّاب ببساطة، تمامًا كما كان نموذجه العربي **أدب الكاتب** (*The Discipline of the Secretary*).

يتمي هذا النّوع من التّصنيف إلى ذلك الجنس الأدبي الذي يتناول ما لا يسع المرء جَهلُه من أجل أداء طيّب في بعض المِهن بعينها؛ حيث تناولت المصنّفات المختلفة، التي جاءت بعنوان **أدب الكاتب**، ما لا يسع الأديب جَهلَه. وهكذا تناول **أدب القاضي** أو **أدب القضاة** ما لا يسع القاضي جَهله. وتناول **أدب الإملاء والاستملاء**، قواعد السُّلوك المثالية من جانب المُملي ومساعِده ... إلخ، وكان هناك أيضًا: **أدب المفتي**، و**أدب النّديم**، و**أدب الوزير**، و**أدب الجدل**، وهكذا دواليك. ووُجِد هذا النّوع من الأدب لاحقًا في عصر النّهضة الإنسانيّة الإيطالية[١٨٤]. والتي

(أ) كذلك هنا، لم يقُم مقدسي بترجمة تلك العبارة إلى الإنجليزية، لكنّي أظنّ أنها متعلقة بسبب تسمية الكتاب (*Clericalis Disciplina*)، أي أدب الكُتّاب، والفئة التي استهدفها المؤلّف بكتابه هذا، وهم أولئك الذين يرومون أن يصبحوا كُتّابًا. (المترجم)

كان لها - كما رأينا هنا - إرهاصاتُها الغربية[أ] على الأقلّ في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي.

تُرجمت مجموعة حكايات بطرس ألفونسي إلى الفرنسية في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي في (*Le Chastoiement d'un pere a son fils*) «بالعربية: **تأديب الوالد لولده**»[١٨٥]. وذُكر اسم بطرس ألفونسي صراحة في (*Gesta Romanorum*) «بالعربية: **أعمال الرُّومان**» في القرن الثالث عشر الميلادي، حيث بوُسعنا تتبُّع نحو نصف روايات أدب الكُتّاب (*Disciplina clericalis*)، وهناك ثلاثة وستُّون مخطوطة مختلفة من النصّ اللاتيني، نُسخت بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر الميلاديين[١٨٦]. ومن ثمّ، فمن الأهمية بمكان أن نرى أنّ هذا العمل الأدبي امتدّ للحقب التي سادت فيها كلتا الحركتين: المدرسيّة والإنسانيّة، في حقبتي القرون الوسطى وعصر النهضة الإيطالية.

أمّا العمل الثاني من المصنّفات الأدبية، فهو الكتاب العربي **سرُّ الأسرار** (*Secretum Secretorum*)، والذي تُرجمت النُسخة الكاملة منه إلى اللاتينية في النصف الأوّل من القرن الثالث عشرَ الميلادي على يد قسٍّ من طرابلس يُدعى فيليب (Philip). وذكَر ذلك المترجِم أنّه وجَد هذا المصنَّف في أنطاكيا في أثناء دراسته على يد أستاذِه، جويدو دي ڤيري الڤالنسي (Guido de Vere of Valencia)، الذي حثّه على ترجمته إلى اللاتينية. وتناول ذلك المصنَّف الملوكَ والملَكية، والصحّة، وخصائصَ الطَّبيعة وفوائدها، والآداب العامّة والخاصّة، والعَدل والأخلاق، وصفات الرّجال، وعلم الفَراسة. وهي حقولٌ عالَجها الأدب في السّياق الإسلامي. وثمّة متنا وسبع مخطوطات لاتينية من هذا المصنَّف، فضلًا عن إصدارات مختلفة من القرون الوسطى وُضعت منظومة ومنثورة، باللُّغات الإسبانية والفَرنسية والإيطالية والهولندية والألمانية والويلزية والإنجليزية[١٨٧].

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، وأعتقد أن ثمّة خطأً في عبارة مقدسي، وأنها ينبغي أن تكون إرهاصاتُها الشّرقية. وإلّا فإنّ تلك العبارة مَعيبة، ولا تستقيم. (المترجم)

أمّا العمل الثالث والأخير فهو مصنّف القائد أبي الوفا مُبشّر بن فاتك (ت بعد ٤٤٥هـ/ ١٠٥٣م)، وهو أميرٌ مصري، تعود أصوله إلى مدينة دمشق. وحمل مصنّفه عنوان: مختار الحِكَم ومحاسن الكَلِم. وحملت بعض مخطوطات ذلك الكتاب عناوين أخرى، مثل: منثور الحِكَم[١٨٨]، وأدب الحُكماء[١٨٩]. وقد تُرجم هذا الكتاب في القرن الثالث عشر الميلادي إلى الإسبانية / ترجمة مجتزأة، حملت عنوان: [٣٤٤] (*Liber philosophorum ethium antiquorum*)، على يد بوكادوس دي أورو (Bocados de oro)، نحو عام (٦٥٥هـ/ ١٢٥٧م)، برعاية ألفونسو الملقّب بالحكيم في قشتالة (Castile). ويعدُّ (*Liber*) من أعمال جون البروسيداوي (John de Procida) (ت ١٢٩٩م)، وكان طبيبًا خاصًا لفريدريك الثاني في باليرمو (Palermo). وأخرجت ترجمة فرنسية للنصّ اللاتيني حملت عنوان: (*Les Ditz moraux des philosophes*)، على يد غليوم التّينونفيلّي (Guillaume de Tignonville) (ت ١٤١٤م)، وكان التّينونفيلّي عُمدة باريس، وهو الذي تولّى مراسم تتويج الملك شارل السادس (Charles VI) ملكًا على فرنسا[أ]. ونقل إيرل ريفرز (Earl Rivers) تلك الترجمة الفرنسية للتّينونفيلّي إلى الإنجليزية. وقيل: إنّ تلك الترجمة الإنجليزية كانت أوّل كتاب يُطبَع في إنجلترا على يد وليام كاكستون (William Caxton)[ب] في عام ١٤٧٧م، حيث حمل عنوان: (*The Dicts and Sayings of the Philosophers*). وكان إيرل ريفرز قد صادف هذا الكتاب في أثناء زيارته إلى مرقد القدّيس جاك الكومبوستيلّي (Saint Jacques de Compostelle) للتبرُّك، فتعرّف هناك إلى أحد المتبرّكين الزائرين، حيث أعار الأخير إيرل ريفرز النُّسخة الفرنسية من ترجمة التّينونفيلّي، نحو عام ١٤٧٣م[١٩٠].

(أ) (حُكمه: ١٣٨٠ - ١٤٢٢م). (المترجم)

(ب) وليام كاكستون (١٤٢٢-١٤٩١م): أوّل ناشر وطبّاع في إنجلترا، وهو من أدخل الطّباعة إلى البلاد. (المترجم)

الخاتمة

/ كانت المدرسيّة والإنسانيّة حركتَين ثقافيّتَين رئيسَتَين في تاريخ الثّقافة [٣٤٨]
القُروسطية، حمَلتا بصمة الإسلام الكلاسيكي بوضوح تامٍّ على عناصرهما الرّئيسة. ويمكن معاينَة تلك البصمة في عدد كبير من جوانب كلتا الحركتَين، إلّا أنّنا لن نجد جانبًا أكثر وضوحًا من «إجازة التّدريس» في المدرسيّة، و«منهَج الأمالي» في النّزعة الإنسانيّة (الأدب). فسَرعان ما عادَت «رُخصة التّدريس» -وهي عنصرٌ دخيلٌ على الجامعة المسيحية القُروسطية- إلى وظيفتها البِدائية المتمثّلة في تحديد العقيدة القويمة (orthodoxy)، في داخل الهَيراركية الكَنَسية التي كانت تستأثر بسُلطة تدريس قائمة بالفعل منذ أكثر من عشَرة قُرون، وظلّت مضطلِعة بأداء هذا الدّور. وكان تطفُّل المؤسّسة المنافسة[أ] -على ما يبدو- حدثًا عارضًا وقع اتّفاقًا؛ لقد كان نتاجًا للمنهَج المدرسي ببساطة. ولم تزَل الكنيسة الكاثوليكية الرّومانية -حتى يوم النّاس هذا- تمنح شهادة «الدُّكتوراه» [في اللّاهوت]، ولم تزَل تُطلق عليها «رُخصة التّدريس» (licence to teach)، ولم تزَل أيضًا تواجِه مشكلات مع هذا العنصر الدّخيل، ليس إبّان القرون الوسطى، كما حدَث في مجمَع بازل (Council of Basel)، وفي حركة الإصلاح الدّيني (Reformation) فحسب، بل وفي عصرنا هذا مع العلماء الكاثوليك والدّكاترة في كَراسي اللّاهوت المقدّس في جامعتنا الكاثوليكية.

أمّا الظاهرة الأخرى، أعني منهَج الأمالي، فإنّ السّبب الموجِب لوجودها كمَن في

(أ) يعني «الجامعة» التي نافست الكنيسة في دراسة اللّاهوت وتحديد العقيدة القويمة في السّياق الأوروبي. (المترجم)

طبيعة اللُّغة العربية الفصحى. وقد حملت الأمالي خصائص نموذجها في سياق فنون الأدب العربي، وتضمَّنت محتوياتُها موضوعات الدّراسة الأدبية التي تمّ تبنّيها بحذافيرها في الدّراسات الإنسانيّة [في السّياق الأوروبي]. وقد تطفّل تحدّي البلاغة في العربية الفصحى على لُغة التّعبير الأدبي [في السّياق الأوروبي]، وهو ما تسبّب بدوره في تزهيد الأدباء الأوروبيّين في لاتينيّتهم القُروسطية، فتجاوزوها ملتمسين فصاحة اللّاتينية الرُّومانية الكلاسيكية. بيد أنّه لم يمض وقتٌ طويلٌ قبل أن يؤدّي ردُّ فعل الأدباء الغربيّين تجاه الفصاحة العربية الكلاسيكية إلى ردّ فعل مضادّ إزاء اللّاتينية الكلاسيكية نفسِها، وهو ما أدّى بدوره إلى تطوير اللّهجات العاميّة، واللُّغات الأوروبية الحديثة.

كثيرة هي أوجه التّشابه بين الأدب العربي في الإسلام الكلاسيكي، والنّزعة الإنسانيّة في عصر النّهضة الإيطالية، كما كانت الحال هي نفسها في المدرسيّة في الإسلام الكلاسيكي، ونظيرتها في الغرب المسيحي. ويمكن معاينة أوجُه الشّبه في جميع المجالاتِ: في مؤسَّسات التّعليم، وفي تنظيم المعرفة، وفي الدّراسات الإنسانيّة، وفي تعظيم الكتاب، وفي تعظيم الفصاحة، وفي منهَج التّعليم، وفي التعلُّم الذّاتي، وفي جميع أطوار مجتمَع الإنسانيّين، وعند كلٍّ من الأدباء الهُواة أو المحترفينَ، وكذلك في العَلاقة بين النّزعة الإنسانيّة والقانون(أ)، وفي فنّ كتابة
[٣٤٩] الشُّروط (العَدل)، وفي فنّ الترسُّل، / وفي المنتخَبات الأدبية، وفي الرسائل والوثائق القانونية الرّسمية النّموذجية، وكذلك في العلماء الموسوعيّين المتفنّنين، وفي تعظيم الشُّهرة والمجد، وفي ممارَسة السُّخرية وإظهار الفِطنة، وفي الفَردانية بصفة عامّة، وكذلك في جوانب أخرى كثيرة سبق أن ناقشناها على امتداد صفحات هذا الكتاب.

ثمّة حُجّة قُدّمت قديمًا، وردّدها النّاس على مرّ السّنين. وفقًا لتلك الحُجّة فقد حامَت رُوحٌ مشترَكة (Common spirit) حول عالم البحر المتوسّط في القرون الوسطى. وهي نظرية رامَت توضيح سبب وجود كثير من أوجُه التّشابُه عند مقارنة

(أ) يعني الأدب والفقه في السّياق الإسلامي، أمّا النّزعة الإنسانيّة والقانون ففي السّياق الأوروبي، كما لا يخفى. (المترجم)

الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي. ولهذه النظرية معادِلها الموضوعي الذي أوجزته كلمات كيبلينج (Kipling):

«الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، وهيهات أن يلتقيا».

وهذه النظرية الأخيرة -على الرّغم من أنه قد عفى عليها الزّمنُ- لم تزل تجد أنصارًا لها. وأمّا نظرية الرّوح العامّة -والتي تُعدُّ جذّابة لم تزل- فإنّه يعتورها عيبان:

١) في حين أنّ هذه الرّوح نفسها قد حامت فوق البحر المتوسّط، فإنها لم تحُم فوق جميع أنحائه في الوقت نفسه.

٢) تجد كلتا الحركتَين سَببًا وجوديًا في الإسلام الكلاسيكي، وذاك منذ النّشأة إلى بلوغهما ذُروة التطوُّر، مشتملتَين على عملية تاريخية طويلة. أمّا على صعيد الغرب المسيحي، فقد ظهَرت كلتا الحركتَين في النّصف الثّاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشَرَ الميلادي[1]، ولكن دون خلفية تاريخية غربية كافية. ولم تشرع تلك الرّوح المشترَكة في الحَومان فوق هذا الجزء من البحر المتوسّط حتى ظهَرت كلتا الحركتَين في الغرب.

ويُعدُّ ظهور كلتا الحركتَين في القرون الوسطى أمرًا مفاجئًا، على النحو الذي أوضَحه مؤرّخو المركزيّة الأوروبية (Eurocentric historians) الذين وضَعوا نظريات من قَبل: إنَّ أصل الجامعات كان «حركة عَفوية للعقل البشري»، وكانت النّزعة الإنسانيّة عندهم «تطوُّرًا تلقائيًا وطَبيعيًا»، «كاملًا قائمًا بذاته، وتطوَّر من تلقاء نفسِه»، «شيئًا جديدًا بالكليّة»، ومثيرًا لبعض الحَيرة فيما تعلّق بـ«الرّغبة الغامضة للإنسانيّين». فإذا عَدُّوا التأثير الخارجي احتمالًا قائمًا بالفعل، فإنَّ المقصود -عندهم- هو أنَّ ذلك التّأثير قادمٌ من داخل أوروبّا نفسِها، لا من خارجِها. وباستثناء بعض العلماء من ذوي البصيرة، ظلَّ المؤرّخون الغربيُّون على خلاف بشأن مسألة الإقرار بوجود تأثير للإسلام الكلاسيكي وقَع على الغرب المسيحي، ممّا دفَعهم

(1) أي مع بدء عصر الحروب الصّليبية. (المترجم)

إلى التطرُّف: من وضع نظرية الزَّوج المشتركة، إلى التَّصريح بالغيرية المطلقة بين زوجين متعارضين بالكليَّة. وعلى الرَّغم من التَّناقض البادي بين كلتا النَّظريتين، فإنَّ كلتاهما استهدفتا النَّتيجة نفسها؛ ذاك أنَّه لن تكون ثمَّ جدوى -في ظلِّ اعتناق أي من النَّظريتين- من مناقشة فرضية تأثير الإسلام على الغرب؛ فمع كلتا النَّظريتين، فإنَّ أوجُه التَّشابُه بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي، هي ببساطة مجرَّد أوجُه شبه، لا أكثر.

ليت شعري، لم كلُّ هذا الانزعاج من الإقرار بوجود تأثير للإسلام على الغرب؟ ولمَّا كانت إحدى وظائف التَّاريخ هي محاولة فهم ظاهرة تاريخية معيَّنة منذ بداياتها وأصولها؛ وذاك لمتابعة التطوُّر الذي طرأ عليها؛ فإنَّ هناك غرضًا أبعدَ لهذا الكتاب [٣٥٠] بالنسبة لأصول كلتا الحركتَين الثَّقافيَّتين: فمن خلال فهم منابع ثقافتنا الفكرية / نُصبح على استعداد لفَهم أفضل لحضارة الغرب المسيحي، وليس لحضارة الإسلام الكلاسيكي فحسب. والحقُّ أنَّ ثقافتنا التي تعود إلى قرون مضت، هي في كليَّاتها ومؤسَّساتها الجامعية، قد نشأت من خلال تفاعل الحضارتَين: العربية الإسلامية الكلاسيكية، وحضارة الغرب اللَّاتيني المسيحي.

الفقه

أثر الإسلام في التَّعليم العالي من خلال الدُّكتوراه والمناهج والنَّقابات. وتوسَّعت المناهج الدِّراسية للمدارس لتشتمل على التَّعليم التخصُّصي المتقدِّم، الذي لم يكن له وجودٌ في المدارس السَّابقة. إنَّ كليَّات القانون واللَّاهوت والطبِّ العُليا هي التي ميَّزت الجامعات عن مدارس الكاتدرائيَّات ومدارس الرُّهبان في الأديرة في عصور ما قبل الجامعة. وطُبِّقَت الدُّكتوراه على الفقه وحدَه في سياق الإسلام، إلَّا أنَّها امتدَّت في الغرب المسيحي لتطبَّق على جميع مجالات التَّعليم العالي. وهذا يعني أنَّ الغرب -في مستهَلِّ الأمر- طبَّق درجة الدُّكتوراه في واحدة فقط من سُلطتَي التَّدريس اللَّتين كانتا لديه، ألا وهي سُلطة التَّدريس للعالِم أو لأستاذ الجامعة (Professor). ولكنَّ الدُّكتوراه سَرعان ما لعِبَت دورَها الإسلامي -بوصفها سُلطة

التّدريس الشّرعية- في حقل اللّاهوت المسيحي، وهو الدّور الذي أوجدت من أجله في العقيدة الشّرعية في الإسلام الكلاسيكي.

أثّر الإسلام على نحو أكبر على الغرب فيما تعلّق بنقابات الغرب التّعليمية، التي ظهرت لأوّل مرّة -على غرار النّموذج الإسلامي- غير مرشّمة، كما هي الحال -على سبيل المثال- في كلّية ميرتون بموجب نظامها الأساسي الأوّل، ثمّ ما لبثت أن مُنحت الشّخصية القانونية الاعتبارية إبّان الوضع الثّاني لنظامها الأساسي في عام ١٢٧٤م. ومن جهة أخرى، ظلّت نُزل المحكمة في لندن -كما هي الحال في [المدارس في] الإسلام- غير مرشّمة، طيلة تاريخها وصولًا إلى العصر الحديث.

وأخيرًا، من خلال إدخال الدُّكتوراه، فقد أثّر الإسلام في مسار الدّراسات الجامعية، وفي الحُرية الأكاديمية للأساتذة والطلّاب، وفي أُطروحة الدُّكتوراه، وفي دفاع الطّالب عنها. وفي مراجعة القَرين آراء أقرانه في مصنّف علمي؛ استنادًا إلى إجماع الأقران.

النزعة الإنسانية

إنّ أوجُه التشابه بين الحركة الإنسانيّة في الإسلام والغرب المسيحي عديدة، ومدهشة للغاية، كما أوضحنا فيما تناولناه آنفًا. وقد كانت موجودة أيضًا في المؤسّسات المعنيّة، مثل: مدارس الدّيوان (Chancery)، والتّأهيل في أثناء العمل، كما كانت الحال في ديوان بييرو ديلّا فينا في صقلّية في عهد فريدريك الثّاني؛ والتّعليم في المنازل الخاصّة، وفي المؤسّسات التعليمية، وفي الحلقات الأدبية، وفي الأندية، وفي المزارع والحقول. وهي كذلك في التّعليم: في منهَج التعلّم القائم على محاكاة النّماذج القديمة، والحفظ والتّقليد والمضاهاة التي وصَلت إلى ذُروة التطوُّر في فرنسا. كما يمكن للمرء أن يرى ذلك في الوصف المطروح في الأفكار التّربوية عند مونتين، وفي التعلُّم الذّاتي، وفيما لحَظَه الشّاعر هنري الأفرانشيسي فيما يتعلّق بعادة فريدريك الثّاني في تعليم نفسه بنفسه، بقوله: "*Consultis oculo libris, non aure magistris*" على سبيل المثال، والتي تُشبه العبارة العربية المتواترة: «قرأ على نفسه لا / على الشُّيوخ». وفي مختلِف المناهج، وفي أدب الأمالي، وفي أدب الوعظ، وهي [٣٥١]

الحقول التي سارت متوازية مع المجال الواسع للأمالي من الأخبار والنّوادر في السّياق الإسلامي. وفي فنّ **تأليف الخُطب**، الذي سار متوازيًا مع الوعظ والخطابة في السّياق الإسلامي.

وانظر بعين الاعتبار إلى أوجُه التّشابه التّالية: سعيُ المرء لأن يكون الأوّل المبرّز بين أقرانه (الرّياسة). وهجاء الإنسانيّين المتبادَل فيما بينهم، والذي اشتُهر المرء من خلاله أو أضحى نسيًا منسيًّا. والتّفرد في الشّخصية وفي السّلوك وفي اللّباس. وفي تماثُل العبارة الإيطالية: "*Uomo singolare, uomo unico*"، والعبارة العربية: «فريد دَهره، نسيج وَحدِه». وفي العلماء الرحّالة. وفي افتراض وجود الموانع اقتداء بنموذجها العربي **لُزوم ما لا يلزَم**[1]، مما يجعلُها قواعدَ لازمة واجبة الاتّباع، بوصفها وسيلة لإظهار براعة أدبية استثنائية، من خلال الوفاء بما لا يُستطاع. والبلاغة بوصفها المكوّن الجامع في النّزعة الإنسانيّة، فوجَد بيبرو ديلّا ڤينا البلاغة -أوّلًا- في الكتاب المقدّس؛ كما كانت كذلك في القرآن في السّياق الإسلامي. واقتصار التّقليد لاحقًا على أعمال العصور القديمة الكلاسيكية؛ كما في عيون الشّعر الجاهلي. وتعظيم اللُّغة القديمة، وظهور متون صُنِّفت في اللّحن والاستعمال السّليم للُّغة. وفي ظهور المصنَّفات المتعلّقة بإدارة الدّولة بوصفها فرعًا من فلسفة الأخلاق (حتى ظهور مكياڤيلّي (Machiavelli) في السّياق الأوروبي). ومتون السّياسة الشّرعية. و«مَرايا الأمراء». وتواريخ المدن. والرّواية (Novella). وفي القواعد العملية والنّظرية في النحو. وفي نقد النصّ التّاريخي. وفي غيرها من أوجُه الشّبه الأخرى.

انقسم ممثّلو النّزعة الإنسانيّة في كلتا الثّقافتين إلى هُواة ومحترفينَ، وكانت لهم المناصب والوظائف والمِهن نفسُها، فكانوا الكُتّاب، وأصحاب الدّواوين، والمؤدّبينَ، والنُّدماء... إلخ. وكانت المناصب التي شغَلها القاضي الفاضل البَيساني في بلاط صلاح الدّين هي نفسها التي شغَلها بيبرو ديلّا ڤينا لاحقًا في بلاط فريدريك الثّاني. وكان لكلٍّ من كاتبي الدّولة العَلاقة نفسها مع سيّديهما، كما لعبا

(أ) من تصنيف أبي العلاء المَعرّي كما لا يخفَى، ويومئ مقدسي إلى الرّسالة المفترضَة من تصنيف بونكومبانيو. انظر ما تقدّم، ص ٦١٨. (المترجم)

الدَّور نفسه، حيث كان البساني يحمل مفتاح قلب صلاح الدِّين، تمامًا كما كان بيرو يحمل مفتاح قلب فريدريك الثاني على حدِّ قول دانتي. وإنَّ أمر العلاقة الوثيقة التي ربطت بين فريدريك وبلاطه الملكي، وبين الكامل وبلاطه الملكي، حديثٌ سارت به الرُّكبان.

القانون والنزعة الإنسانية

كما ارتبط الفقه والأدب ارتباطًا وثيقًا في الإسلام، فكذلك كانا في الغرب المسيحي؛ إذ إنَّ كثيرًا من الشُّعراء وغيرهم من الإنسانيِّين كانوا إمَّا محامين أو كُتَّابًا للعدل أو قضاة. وكان أدباءُ (إنسانيُّون)، مثل: عماد الدِّين [الكاتب] الأصفهاني وضياء الدِّين ابن الأثير من الفقهاء والمترسِّلين. وكذلك كان كلٌّ من السِّير جون فورتيسك والقدِّيس توماس مور. وكان العماد الكاتب وابن الأثير قد تخرَّجا في كليَّات الفقه (المدارس)، أمَّا فورتيسك ومور فقد تخرَّجا في نُزُل المحكمة، وهي -كما قد علِمت- كليَّات القانون في لندن. وتشبَّعت المدرسيَّة والإنسانيَّة، في كلتا الثَّقافتين، بالمبدإ الأخلاقي المعبَّر عنه بمصطلح «العالم العامِل»، ومن هنا جاء المصطلح اللَّاتيني، في المدرسيَّة، (*Dicendi faciendique magister*)، وفي النَّزعة الإنسانيَّة (*Loquandi faciendique humanista*). كما عُرِفنا بالمفكِّرين الذين مارسوا ما حضُّوا النَّاس على فعله. وهنا نجد المصطلحات اللَّاتينية -مجدَّدًا- متشابهة، ليس في الشَّكل فحسب، بل في المحتوى أيضًا؛ كونُها ترجمات حَرفية من العربية، انطوت على المفهوم نفسه حَذو القُذَّة بالقُذَّة.

/ ثمَّة اختلافٌ في الرَّأي -في الدِّراسات التَّاريخية التي كرَّسها أصحابُها لدراسة النَّزعة الإنسانيَّة الإيطالية- وقَع بين أولئك الذين رأوا أنَّ النَّزعة الإنسانيَّة الإيطالية لم تَعدُ كونَها امتدادًا للإنسانيَّة القُروسطية، وأولئك الذين رأوا فيها شيئًا جديدًا كل الجِدَّة. وقد أصاب هؤلاء وأولئك جزئيًّا، فأخذ كلٌّ من الحقيقة بنصيب، وذاك بسبب التطوُّر التَّدريجي للإنسانيَّة الذي حدث بمعدَّل أبطأ قياسًا بتطوُّر المدرسيَّة. [٣٥٢]

بدأت الإرهاصات الإيطالية للنّزعة الإنسانيّة في أدب الأمالي، في النّصف الثّاني من القرن الحادي عشرَ الميلادي، بيد أنّ التطوّر الكامل للحركة في إيطاليا جاء مع القرن الرّابعَ عشرَ الميلادي، ثمّ مع دخول العنصر اليوناني في القرن الخامسَ عشرَ. وفوق ذاك، كانت النّزعة الإنسانيّة نتاجًا مختلطًا في نماذجها ومحتواها؛ فنماذج الدّراسات الإنسانيّة كانت عربية من حيث التّأثير، أمّا المحتويات نفسها فكانت غربية -في جانب منها- استُخرجت من مناجم الأدب في العصور القديمة، ثمّ جرى تركيبُها في القوالب العربية الإسلامية. كما كان بعضُها عربيًا إسلاميًا في أصوله، وجرى تكييفُها لتناسِب الاحتياجات الغربية.

لقد كان كريستلَر محقًا عندما أشار إلى أنّ الحركة الإنسانيّة «لم تنبعث من حقل الدّراسات الفلسفية أو العلمية». وليس يعني هذا أنّ الفيلسوف الطّبيب لم يكن له دورٌ يلعبه -بوصفه إنسانيًا- في نقل عناصر الحركة إلى الغرب المسيحي؛ إذ بحَث الغرب حثيثًا عن مصنّفات الأطبّاء [العرب]، حيث تُرجِمت في إيطاليا وكذلك في إسبانيا في القرن الحادي عشرَ، في مونت كاسينو، وفي طُليطِلة.

وكما رأينا، صنّف الأطبّاء الكُتب في الأدب، كما صنّفوا كذلك في الطبّ والفلسفة، وكتَبوا سير أقرانهم من الأطبّاء الذين اشتملَت علومُهم على الأدب (الإنسانيّة) إلى جانب الطبّ. وفي خضمّ حركة تدفُّق الكُتب [العربية على أوروبّا]، فإنّه من الوارد تمامًا أنها تضمَّنَت مصنَّفات لبعض الأطبّاء في مختلف مجالات العلوم الإنسانيّة، جاءت ضمنًا في ثنايا تهافُت المترجِمينَ في الغرب على مصنّفات الأطبّاء العرب، وكانت كُتبًا من النّوع نفسه الذي اندرَج تحته كتاب (*Disciplina clericalis*) «بالعربية: أدب الكاتب»، وكتاب (*Seeretum secretorum*) «بالعربية: سرُّ الأسرار»، وكتاب (*Liber philosophorum moralium antiquorum*)، وهو ترجمة كتاب: **مختار الحِكَم ومحاسِن الكَلم**، المذكورة آنفًا[أ]. وكانت جسور النّقل الأخرى هي: التّجارة وحركة التّبادل التّجاري بين العالم الإسلامي وإيطاليا شمالًا وجنوبًا كذلك، إضافة إلى دواوين الدّولة في كلٍّ من صقلّية وإيطاليا.

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٦٣١ وما يليها. (المترجم)

ويصعب تصوُّر وجود إنسان كان محيطًا علمًا بالعلوم الإنسانيّة في صقلّية وإيطاليا - في حقبتي القرون الوسطى وعصر النّهضة، وفي ظلّ علاقاتهما بالعالم الإسلامي - كان بوسعه أن يتجنّب عامدًا طرح سؤال حول ما إذا كان لدى الإسلام الكلاسيكي حركة إنسانيّة على الأقلّ. فإن كان الجواب بالإيجاب، فكيف خفي أمرُها عن أهل إيطاليا لفترة نيّفت على قرنين من الزمن؟! إنّ قنوات التأثير من الشّرق إلى الغرب معروفةٌ عندنا، إنها: إسبانيا، وصقلّية، وإيطاليا، وبروفانس، وكانت كلُّها نقاط اتّصال بين الشّرق والغرب، فضلًا عن الطُّرق التّجارية والتّجارة في شمال إيطاليا وجنوبها، وطُرق الحجّ، والحروب الصّليبية والدُّول اللّاتينية في بلاد الشّام، والتّنظيمات الدّولية لفُرسان الهيكل والإسبتاريّة.

وتّقت أدلّة الإثبات بسهولة في مجالات بعينها، مثل: الطبّ والفلسفة والعلوم، وذاك من خلال وجود ترجمات جرت من العربية / إلى اللّاتينية. ومن خلال الأطبّاء [٣٥٣]
المسلمين والفلاسفة والعلماء الذين ذكرهم الكُتّاب المسيحيُّون في المصنّفات الغربية. ومع ذلك، فنحن لا يعوزُنا الدّليل في مجال الدّراسات الإنسانيّة. فالمصنّفات العربية في مجال العلوم الإنسانيّة موجودة في ترجمات القرون الوسطى اللّاتينية والعاميّة، وقد وصَلتنا على أنها تعود إلى التّقاليد اليونانية، ولكن ليس هذا لسان الحال دائمًا. فلدينا مصنّفاتٌ مثل: (*Liber philosophorum*) **مختار الحِكَم ومحاسِن الكَلم** - (*Disciplina clericalis*) **أدب الكاتب** - (*Secretum secretorum*) **سرُّ الأسرار** المذكورة آنفًا. وعلى الرّغم من أنّ المصنّف الأوّل من جُملة هذه المصنّفات الثّلاثة يرجع إلى التّقاليد اليونانية، فإنّ المصنّفين الآخرين ليسا كذلك. وعنوان كتاب (*Disciplina clericalis*) إنّما هو ترجمة حَرفية للعبارة العربية «أدب الكاتب»، وهو في القلب من التّقليد الإنساني في فنون الأدب العربي، وتنتمي محتوياتُه إلى أنواع مختلفة من أدبيّات ذلك الأدب. وأمّا ثالثُها، أعني كتاب (*Secretum secretorum*) (**سِرُّ الأسرار**) فينتمي إلى تقليد الأدب الإنساني الذي تناول إدارة الدّولة، وهو على غرار الكتاب المزوَّد بالمخطَّطات، والذي ذكَرناه آنفًا في الباب الرّابع من هذه الدّراسة[أ].

(أ) يعني كتاب سُلوك المالك في تدبير الممالك لأحمد بن محمّد ابن أبي الرّبيع، انظر ما سبق أن ذكره مقدسي في الباب الرابع خاصّة، ص ٣٧٣ وما يليها. (المترجم)

وثمّة أدلّة أيضًا على أنّ الكُتب العربية في مجال الدّراسات الإنسانيّة كانت معروفة للإنسانيّين في عصر النّهضة الإيطالية[1]. ففي مستهلّ خطبته المشهورة عن كرامة الإنسان، والتي ألقاها على جمهور من الكهنة، استشهد جيوفاني بيكو ديلّا ميراندولا بمفكّر مسلم مستحسنًا قوله:

---

(1) كان ميجيل أسين بلاثيوس (Miguel Asin Palacios) أوّل المستشرقين جهرًا بأنّ دانتي أبدى تأثرًا عميقًا بمصادر إسلامية ما. ولم يكن لدى بلاثيوس أدلّة تُذكر على ما ذهب إليه، عدا مقارناته لأجزاء دانتي ببعض المصادر الإسلامية، ولا سيّما أحاديث الإسراء والمعراج، ورسالة الغفران للمعرّي، وبعض كتابات محيي الدّين ابن عربي. وجابه بلاثيوس هجومًا شرسًا من المؤرّخين والنّقاد والأدباء الإيطاليّين المتعصّبين الذين استشعروا أنّ مستشرقًا إسبانيًا سلبهم دُرّتهم الأدبية الخالدة، ونسبها إلى غيرهم. وبعد وفاة بلاثيوس بخمس سنوات نشر باحث إيطالي يدعى إنريكو تشرولّي (Enrico Cerulli) ترجمة لاتينية وفرنسية لكتاب عربي في المعراج، كان أبراهام الحكيم قد ترجمه من العربية إلى الإسبانية القشتالية بتكليف من ألفونسو العاشر الملقّب بـ «الحكيم» (حكمه: ١٢٥٢-١٢٨٤م)، وعن هذه التّرجمة الإسبانية القشتالية ترجمه بونافنتورا دي سيينا (Bonventura de Siena) إلى اللاتينية والفرنسية. وأضاف تشرولّي الشّواهد الدّالة على معرفة الغرب بـ كتاب المعراج وانتشاره في الأدبيّات الأوروبية حتى القرن الخامس عشر. وفي القسم المتعلّق بالدّراسة جمع تشرولّي النّصوص -وكان أغلبها جديدًا لم يُنشر من قبل قطُّ- التي تضمّنت معلومات عن البعث والنّشور والحساب في الإسلام في كُتب الكُتّاب الأوروبيّين. وتمّت هذه التّرجمات الثّلاث للنصّ العربي في عام ١٢٦٤م، أي قبل ميلاد دانتي بسنة واحدة (وُلد دانتي سنة ١٢٦٥م، وتوفّي في رافنّا عام ١٣٢١م). وفي نهاية كتابه تساءل تشرولّي حول ما إذا كان دانتي قد اطّلع على كتاب المعراج؟ ولخظ ما يلي: ١) عاش فاتسو ديلي أوبرتي (Fazio Degli Uberti) قبل دانتي بعدّة عقود، وعرف كتاب المعراج واقتبس منه. ٢) ظهرت إحدى وقائع رحلة النّبي ﷺ في المعراج في أسطورة انتشرت في بيزا (Pisa) في القرن الرّابع عشر الميلادي. ٣) انتشر كتاب المعراج في إيطاليا حتى إنّنا لنجد روبرتو كراتشيلو (R. Caracciolo) يُشير إليه في القرن الخامس عشر صَراحة ويقتبس منه. ٤) تنهض المخطوطات التي استند إليها تشرولّي في نشرته شاهدة بنفسها على سعة انتشار الكتاب آنذاك، فإحدى النّسخ كانت قد انتُسِخت في بريطانيا، والثّانية في أفينيون بفرنسا، والثّالثة في أنجلونورماندي، وهذا يدلُّ على سعة انتشار الكتاب خارج إسبانيا في أعقاب ترجمته مباشرة. ٥) دلّ اهتمام ألفونسو الحكيم بتكليف بونافنتورا دي سيينا بترجمته إلى اللاتينية، على رغبة الملك القشتالي في التّمكين لهذا الكتاب للذّيوع. (تفصيلًا، انظر: عبد الرّحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبّي، ولا سيّما الفصل المسمّى «المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية لدانتي»). ولا شكّ عندي أنّ مقدسي لو علم بدراسة تشرولّي لما أهمَل الإحالة عليها، ولا سيّما في الباب السّابع، وهنا في هذه الخاتمة البديعة، وكانت ستزيد هذه الخاتمة ثراء بالأدلّة. (المترجم)

«قرأت -أيّها الآباء- في بعض مصنّفات العرب، أنّه لمّا سُئل عبد الله (Abdala) الشراسي [يعني العربيّ] عن أعجب ما رآه على مسرح هذا العالم -إن جاز مثل هذا التّعبير- أجاب: إنه ليس ثمّ شيءٌ أكثر إثارة للعجب من إنسان»

إنّ الكُتب المترجمة من الأدب الإنساني العربي، والإشارة إلى الأدباء الإنسانيّين العرب متوفّرة، وإن لم تكُن وافرة. بيد أنّه من الواضح أنّ ما وصلنا منها، لم يكن كلّ ما كان موجودًا بالفعل.

ثمّ عقبة أخرى على طريق الأدلّة المباشرة، ألا وهي الموقف القروسطي من قضية الانتحال (Plagiarism)، وهو الموقف الذي امتدّ إلى مستهلّ العصر الحديث، فلطالما مورس الانتحال بصفة عامّة ولكن دون وصمة العار، وهي السّمة التي اتّسم بها الانتحال بأخرة. وسيغدو من غير المجدي -والحال على ما وصفتُ- انتظار المنتحِل، الذي يتردّد -إمّا لأسباب دينية أو لغيرها من الأسباب- في الكشف عن المصادر التي اقتبس منها. واستمرّت الحال على هذا المنوال حتى أواخر القرن السّابعَ عشَرَ الميلادي، فلدينا قضية كورنيل الكبرى (great Corneille)، وهو مؤلّف (*Le Cid*)، الذي كان أوّل من اتُّهِم بانتحال (*Las mocedades del Cid*)؛ عمل جِيّين دي كاسترو (Guillen de Castro)، قبل أن يعترف بانتحال العمل، ويستمرّ في تسويغ انتحاله له. لقد كانت وقائع هذه القضية متعلّقة بكاتبين غربيّين. ومن ثمّ فحيثما اقتبس مسيحي -فيما سبق من عصور- من مسلم، فإنّه من الصّعوبة بمكان أن نتصوّر أنّ إصرار هذا المسيحي على إنكار مصدره الإسلامي، ورفضَه الاعتراف بالحقيقة، لن يكونا بنفس قَدر إصرار كورنيل على إنكار انتحاله، إن لم يزد عليه.

لكنّ التعصُّب للعقيدة (*Odium Theologicum*) الذي اتّسمت به أجواء الحَملات الصّليبية، وكذلك الموقف المبكّر من الانتحال لم يكونا العائقَين الوحيدَين في التطلُّع -غير المجدي- لإيجاد أدلّة مباشِرة. هناك أيضًا منهَج التّعليم الموضوع للإنساني (الأديب) شعرًا ونثرًا، والذي نجِده / موصوفًا بدقّة في **المثل السّائر** لـ [٣٥٤]
ضياء الدّين ابن الأثير، ثمّ نعثُر عليه لاحقًا على نحو مفصّل في أفكار مونتين، وفي

أفكار الشاعر دو بيلاي، الذي ذكره سم دريسدن. وفقًا لهذا المنهج، ينبغي حفظ النموذج القديم، واجترازه وهضمه، بحيث يُصبح جزءًا لا يتجزأ من لحم المقلِّد ودمه، الذي يجعله -من ثمّ- ملكًا له.

إنّ الأسئلة من قبيل: كيف؟ ومتى؟ وأين؟ جرت الاتصالات [بين الشرق والغرب] على وجه التحديد، إنّما هي مشكِلة قد تُحلّ يومًا، أو ربما قد لا تُحلّ أبدًا. ولكن هذه مشكلة أخرى، وهي مستقلّة عن الحقيقة التّاريخية؛ أي: وجود ظواهر إسلامية بحتة وعربية الأصل، وتحمِل بصمة الإسلام الخاصّة، في الغرب المسيحي في القرون الوسطى وفي عصر النّهضة الإيطالية كذلك؛ إذ وجدت المسيحية في الإسلام الكلاسيكي حضارة أكثر تقدُّمًا بما لا يقاس على أصعِدة القوّة العسكرية والاقتصادية، وأكثر تقدُّمًا في الثّقافة الفكرية، ومنجمًا غنيًّا، لم تكتشف أوروبّا فيه عناصر من تُراثِها الكلاسيكي، أيقظَت فيها روح الاهتمام بعصورها الكلاسيكية القديمة فحسبُ[1]، بل وجَدت فيه أوروبّا أيضًا أوردة غنيّة بالموادّ العربية الإسلامية البحتة التي استعانَت بها في حدّ ذاتها؛ لأنّها -أعني أوروبّا- عدّت محتوياتها ذات قيمة لتطوُّرها.

سارَت المدرسيّة والإنسانيّة العربية الإسلامية جنبًا إلى جَنب منذ القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي فما تلاه، في تعايش لم يَخلُ من تأثير متبادَل. فقَد تشارَكا معًا العديد من القواسِم؛ فكلاهما عدّ النحو سبيلًا للحفاظ على اللُّغة الفصيحة نفسها من اللّحن والعُجمَة، ملتمسًا نقاء منابعِها القديمة. وكلاهما عدّ عيون الشّعر الجاهلي، والكتاب والسُّنة في الإسلام، نماذجَ للتّقليد والمحاكاة. وكلاهما استهدَف البلاغة نفسها في الخَطابة في الموضوعات الدُّنيوية والدِّينية، وكلاهما تشارك المؤسّسات التّعليمية نفسَها، إلى جانب تلك الخاصّة بكُلٍّ منهما. وغالبًا ما تشارك أعضاء كلتا الحركتَين المناصب والوظائف والمِهن نفسَها. وكانت اللُّغة العربية الفصيحَة حلقة الوصل بين الحركتَين الإسلاميتَين، كما كانت الوسيلة الوحيدة للتخصُّصَين الرّئيسَين: الفقه وكتابة الرّسائل. ولم يفكِّر المسلمون قطُّ في أية وسيلة

---

(1) الإيماءة هنا إلى التّرجمات العربية من التراث الثّقافي اليوناني القديم. (المترجم)

أخرى للتعبير الأدبي قمينةً بإصابة البلاغة، خلا العربية، كما لم يكن هناك خيارٌ آخر مقبولٌ قط. وهذا هو السّبب في أنه لا يمكن دائمًا فصل الإنساني عن المدرسي، والعكس صحيحٌ، وهذا أيضًا هو السّبب في أنّ ثبت الإنتاج الفكري للمفكّر المسلم -بغضّ النّظر عن العلم الذي شكّل مجال اهتمامه الرّئيس من جُملة أقسام المعرفة الثلاثة- كان يتضمّن غالبًا مصنّفات تناولت موضوعات تخصّ أكثر من قسم واحد من هذه الأقسام الثّلاثة. لقد كان المفكّر المسلم -بحُكم طبيعة ثقافته- موسوعيًا متفنّنًا.

ويبدو أنّ تأثير إحدى الثّقافات على ثقافة أخرى، في تاريخ الاتّصال بين الثقافات، كان -في كثير من الأحيان- بمنزلة خليط من النّعمة والنّقمة، فكان مدمّرًا في قطاع بعينه، ومفيدًا في قطاع آخر سواه. والتقدُّم -وهو ليس مضمون الحدوث دائمًا- يقع اتّفاقًا وخَبط عَشواء. إلّا أنّ الأمر المؤكّد هو أنّ كلتا الحضارتَين: المسيحية الغربية، والإسلامية الكلاسيكية قد تفاعَلتا بقوّة في القرون الوسطى، وفي العصر الحديث كذلك، كما أنّهما ستَمضيان في التّفاعُل بعيدًا في المستقبل.

الملاحق



الملحق الأول

المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير

١) مطالب ابن الأثير الثمانية للكاتب والشاعر

أخذتُ الصَّفحاتُ التَّالية من المثَل السَّائر لضياء الدِّين بن الأثير، وهو الكتاب الذي كثيرًا ما ورَد ذكره في صَفحات هذا الكتاب. وتنتمي الصَّفحات المرقومة هنا جميعًا إلى المجلَّد الأوَّل[1] من المثَل السَّائر.

[١: ٥٧]

... لهذا الفنّ فيُفتقَر حينئذ إلى ثمانية أنواع من الآلات.

النَّوعُ الأوَّل: معرفة علم العَربية من النحو والتَّصريف.

النَّوعُ الثَّاني: معرفة ما يحتاجُ إليهِ من اللُّغة، وهو المتداوَلُ المَألوفُ استعمالُه في فصيح الكَلام غَير الوَحشي الغريب، ولا المستكرة المَعيبَ.

---

(1) ليس هذا دقيقًا، بل أخذت هذه الصفحات من المجلّدين الأول والثاني من الكتاب. ولم يأت السِّياق هنا متصلًا، بل جاء انتقائيًّا تمامًا. وأحسبُ أن مقدسي قد حرَص على إلحاق هذا الملحق بالكتاب من باب التأكيد على نهج التعلُّم الذاتي (*Autodidact*) بلا شيخ ولا أستاذ، وبيان أهمية الكتب التي استهدفَت الطلَّابَ الذين علَّموا أنفسَهم بأنفسِهم، وكذلك أهمية حفظ القرآن والحديث وأشعار القدماء وحلِّها نثرًا للأديب، وغير ذلك مما ذكَره مقدسي في ثنايا كتابه من خصائص العربية. وفي رأيي فإنَّ اختيارات مقدسي من المثَل السَّائر هنا جاءت موفقة تمامًا في معرِض التَّأكيد على عدد كبير من النقاط التي تعرَّض لها في كتابه. (المترجم)

النوعُ الثالثُ: معرفة أمثال العرب وأيامهم، ومعرفة الوقائع التي جاءت في حوادث خاصّة بأقوام، فإنّ ذلك جرى مجرى الأمثال أيضًا.

النوعُ الرّابعُ: الاطّلاع على تأليفات من تقدّمه من أرباب هذه الصّناعة المنظومة منه والمنثورة، والتّحفّظ للكثير منه.

النّوعُ الخامسُ: معرفة الأحكام السّلطانية: الإمامة، والإمارة والقضاء، والحسبة وغير ذلك.

النّوعُ السّادس: حفظُ القرآنِ الكريم، والتّدرُّب باستعماله وإدراجه في مطاوي كلامه.

النّوعُ السّابعُ: حفظُ ما يحتاجُ إليهِ من الأخبار الواردة عن النّبي ﷺ، والسّلوكِ بها مَسلَكَ القرآنِ الكريم في الاستعمالِ.

النّوعُ الثّامنُ: وهُو مختصٌّ بالنّاظم دون النّاثِر، وذلك علم العَروضِ والقوافي الذي يُقام به ميزانُ الشّعر.

ولنذكُر بعد ذلِكَ فائدة كلّ نَوع من هذه الأنواعِ؛ ليُعلَم أنّ مَعرفته ممّا تمسّ الحاجَة إليه، فنقول:

٢) صياغة المطالب الثمانية

[قام ضياء الدّينِ بعد ذلك بمعالجة كل مَطلب من هذه المَطالب الثّمانيّة؛ لإظهار أنّ ثمّة حاجة ملحّة للإحاطة به].

النّوعُ الأوّلُ: معرفة علم العَربية من النحو والتّصريفِ

أمّا علم النحو فإنّه في علم البيانِ -من المَنظوم والمَنثور- بمَنزِلَة أبجَدَ في تَعليم الخَطّ، وهُو أوّلُ ما ينبغي إتقانُ مَعرفتِه لكلّ أحَد ينطِقُ باللّسانِ العَربي؛ [١: ٥٩] ليأمَنَ مَعرّة اللّحنِ.

[١: ٦٦] ومَع هذا فلا ينبغِي لصاحب هذه الصّناعة من النّظم والنّثر أن يُهمِلَ من

علم العربية ما يخفى عليه بإهماله اللَّحنَ الخَفي، فإنَّ اللَّحنَ الظَّاهِر قد كَثُرت مفاوضات النَّاس فيه حتى صار يعلمه غَير النحوي، ولا شكَّ أنَّ قِلَّة المبالاة بالأمر، واستِشعار القُدرَة عليه، تُوقِعُ صاحِبَه فيما لا يشعُر أنَّه وقَع فيه، فيَجهَلُ بما يكونُ عالمًا به. [يضربُ ضياء الدِّين أمثلة هُنا على مثل هذا اللَّحنِ الذي يرتكِبُه فُحولُ الشُّعراء، مثل: أبي نُوَاسٍ (١: ٦٧-٦٨) وأبي تمَّام والبُحتُري والمتنبِّي، الذين يُخطِئون، إمَّا في النحو أو في تَصريفِ الكلِمة]

على أنَّ المخطئَ في التَّصريفِ أندَر وقوعًا من المخطِئ في النحو؛ لأنَّه قلَّما يقعُ له كَلمة يحتاجُ في استعمالِها إلى الإبدال والنَّقل في حُروفِها، وأمَّا النحو فإنَّه يقعُ الخَطأ فيه كثيرًا.

[١: ٦٩] ومع هَذا فيَنبَغي لكَ أن تَعلَم أنَّ الجَهلَ بالنحو لا يقدَحُ في فصاحة ولا بلاغة، ولكنَّه يقدَحُ في الجاهل به نفسِه؛ لأنَّه رُسوم قَوم تواضَعوا عليه، وهُم النَّاطِقونَ باللُّغة، فوجَب اتِّباعُهم.

والدَّليلُ على ذلك أنَّ الشَّاعر لم ينظم شعرَه وغَرضُه منه رَفعُ الفاعل ونَصب المَفعولِ، أو ما جرى مجراهُما، وإنَّما غَرضُه إيرادُ المعنَى الحسَن في اللَّفظ الحسَنِ المتَّصفِ بصفة الفصاحة والبلاغة، ... [١: ٧٠] فتَبيَّنَ بهذا أنَّه ليس الغَرضُ من نَظم الشِّعر إقامة إعراب كَلماتِه، وإنَّما الغَرضُ أمرٌ وراء ذلك، وهكذا يجري الحُكم في الخُطَب والرَّسائل من الكَلام المنثُور.

النَّوعُ الثَّاني: مَعرفَة ما يحتاجُ إليه من اللُّغة

ويَفتَقِر أيضًا مؤلِّفُ الكَلام إلى معرفة عِدَّة أسماءٍ لما يَقعُ استعمالُه في النَّظم والنَّثر؛ ليَجِدَ -إذا ضاق به مَوضِعٌ في كلامِه بإيراد بعضِ الألفاظ- سَعَة فيه العُدولُ عَنه إلى غيره ممَّا هو في مَعناه، وهذه الأسماء تُسمَّى «المترادفَة»، وهي اتِّحادُ المسمَّى واختِلافُ أسمائه، كقَولنا: الخَمر، والرَّاح، والمدامُ، فإنَّ المسمَّى بهذه الأسماء شيءٌ واحدٌ، وأسماؤه كثيرة.

وكذلك يحتاجُ إلى معرفة الأسماء المشتَركة ليَستعينَ بها على استعمال

«التجنيس» في كلامه، وهي اتّحادُ الاسم واختلاف المسمّيات، كالعين، فإنها تطلق على العين النّاظرة، وعلى ينبوع الماء، وعلى المطر، وغيره. أمّا البيانُ فقد وفى به الأسماء المتباينة التي هي كلُّ اسم واحد دلَّ على مسمًّى واحد، فإذا أُطلق اللّفظُ في هذه الأسماء كان بيّنًا مفهومًا لا يحتاجُ إلى قرينة، ولو لم يضع الواضعُ من الأسماء شيئًا غيرها لكان كافيًا في البيان.

وأمّا التّحسينُ: فإنّ الواضع لهذه اللّغة العربية -التي هي أحسنُ اللّغات، نظر إلى ما يحتاجُ إليه أربابُ الفصاحة والبلاغة فيما يصوغونه من نظم ونثر، ورأى أنّ من مهمّات ذلك «التّجنيس»، ولا يقوم به إلّا الأسماء المشتركة التي هي كلُّ اسم واحد دلَّ على مسمّيين فصاعِدًا، فوضعها من أجل ذلك.

النّوع الثّالث: معرفة أمثال العرب وأيّامِهم

[١: ٧٥] وقولي هذا لا يقتضي كلَّ الأمثال الواردة عنهُم، فإنّ منها ما لا يحسُنُ استعمالُه، كما أنّ من ألفاظهم أيضًا ما لا يحسُنُ استعمالُه.

وكُنتُ جرّدتُ من كتاب الأمثال للمَيداني أوراقًا خفيفة تشتمِلُ على الحَسَنِ من الأمثال الذي يدخلُ في باب الاستعمالِ، وسَبيلُ المتصدّي لهذا الفنّ أن يسلُكَ ما سَلَكتُه، وليَعلَم أنّ الحاجة إليها شديدة، وذلك أنّ العربَ لم تَضعِ الأمثالَ إلّا لأسباب أوجَبَتها، وحَوادثَ اقتَضَتها، فصار المثَل المَضروبُ لأمر من الأمور عندهم كالعلامة التي يُعرَفُ بها الشّيء، وليس في كلامِهم أوجَز منها، ولا أشدَّ اختِصارًا.

النّوعُ الرّابعُ: الاطّلاعُ على المَنظوم والمَنثور

وهُو الاطّلاعُ على كلام المتقدّمين من المَنظوم والمَنثور، فإنّ في ذلك فوائد جمّة؛ لأنّه يُعلَم منه أغراضُ النّاسِ، ونَتائجُ أفكارهم، ويُعرَفُ به مَقاصِدُ كلّ فريق منهُم، وإلى أين تَرامَت به صَنعَتُه في ذلك، فإنّ هذه الأشياء مما تَشحَذُ القَريحة، وتُذكي الفِطنَة، وإذا كان صاحِبُ هذه الصّناعة عارفًا بها تَصير المَعاني -التي ذُكِرَت، وتُعِبَ في استِخراجِها، كالشّيء الملقَى بين يديه، يأخُذُ منه ما أرَاد، ويَترُكُ ما أرَاد. وأيضًا، فإنّه إذا كان مطّلِعًا على المَعاني المَسبوقِ إليها قد ينقَدحُ له من بينها مَعنًى غريبٌ لم يُسبَق إليه.

[١: ٨٣] ومن المعلوم أنَّ خواطِر النَّاس وإن كانت متفاوتة في الجودة والرَّداءة، فإنَّ بعضَها لا يكون عاليًا على بعضٍ، أو منحطًّا عنه إلَّا بشيءٍ يسير، وكثيرًا ما تتساوى القرائحُ والأفكار في الإتيانِ بالمَعاني، حتى إنَّ بعضَ النَّاس قد يأتي بمَعنًى موضوعٍ بلفظ، ثُمَّ يأتي الآخر -بعده- بذلك المعنى واللَّفظ بعَينهما من غير علم منه بما جاء به الأوَّل، وهذا الذي يُسمِّيه أربابُ هذه الصِّناعة وُقوعَ الحافِر على الحافِر، [ثُمَّ يحيلُ ضياء الدِّينِ القارئ إلى آخِر الكتاب لتناول مفصَّل لهذه النُّقطة].

النَّوعُ الخامس: معرفة الأحكام السُّلطانية

وأمَّا النَّوعُ الخامِسُ: وهو مَعرفَة الأحكام السُّلطانية من الإمامة والإمارة والقضاء والحِسبَة، وغير ذلك، فإنَّما أوجَبنا معرفتها والإحاطة بها لما يحتاجُ إليه الكاتبُ في تَقليدات الملوكِ والأمراء والقضاة والمحتَسبين، ومَن يجري مَجراهُم، وأيضًا فإنَّه قد يحدُث في الإمامة حادثٌ في بعضِ الأوقاتِ: بأن يموتَ الإمام القَائم بأمر المسلمين، ثم يتولَّى من بعده مَن لم تكمُلُ فيه شَرائطُ الإمامة، أو يكون كامِلَ الشَّرائطِ غير أنَّ الإمام الذي كان قَبله عَهِدَ بها إلى آخر غيره، وهو ناقِصُ الشَّرائط، أو يكون قد تَنازَع الإمامة اثنان، أو يكونَ أربابُ الحَلِّ والعَقد قد اختارُوا إمامًا وهُم غير كامِلي الشَّرائطِ التي تَجبُ أن تُوجَد فيهم، أو يكون أمرٌ غير ما ذَكرناهُ، فتختَلفُ الأطرافُ في ذلك، ويَنتَصِبُ مَلِكٌ من الملُوكِ له عِنايَة بالإمام الذي قد قام للمسلمين، فيَأمُر كاتبَه أن يكتُبَ كتابًا في أمره إلى الأطرافِ المخالفة له. وإذا لم يكنِ الكاتبُ عند ذلك عارفًا بالحُكم في هذه الحوادثِ واختِلافِ أقوال العلماء فيها، وما هو رُخصَة في ذلك، وما لَيس برُخصَة، [١: ٨٤] لا يكتُبُ كتابًا يُنتفَع به.

ولَسنا نَعني بهذا القَول أن يكونَ الكتاب مقصورًا على فقه مَحضٍ فحسب؛ لأنَّا لو أردنا ذلك لما كُنَّا نَحتاجُ فيه إلى كَتب كتاب بَلاغي، بل كنَّا نَقتَصِر على إرسال مصنَّفٍ من مصنَّفات الفقهِ عِوضًا عن الكتاب، وإنَّما قَصَدنا أن يكونَ الكتاب الذي يُكتَبُ في هذا المعنى مشتَمِلًا على التَّرغيب والتَّرهيب، والمسامَحة في موضِع، والمَحاقَة في مَوضع، مَشحونًا ذلك بالنُّكت الشَّرعية المبرَزَة في قَوالب البلاغة والفصاحَة، كما فعَل الكاتبُ الصَّابئ في الكتاب الذي كتَبه عن عِزِّ الدَّولة بَختيار بن

معزّ الدّولة بن بُويه، إلى الإمام الطّائع، لمّا خلع المطيع، فإنّه من محاسن الكُتب التي تُكتبُ في هذا الفنّ.

النّوعُ السّادس: حفظ القرآنِ الكريم

[١: ٨٤] وأمّا النّوعُ السّادس: وهو حفظُ القرآن الكريم، فإنّ صاحب هذه الصّناعة ينبغي له أن يكون عارفًا بذلك؛ لأنّ فيه فوائد كثيرة، منها أنّه يُضمّن كلامه بالآيات في أماكنها اللائقة بها، ومواضعها المناسبة لها، ولا شبهة فيما يصير للكلام بذلك من الفخامة والجزالة والرّونق.

[١: ٨٥] ومنها أنّه إذا عرف مواقع البلاغة وأسرار الفصاحة المودعة في تأليف القرآن؛ اتّخذه بحرًا يستخرجُ منه الدُّرر والجواهر، ويودعُها مطاوي كلامه، كما فعلتُه أنا فيما أنشأتُه من المكاتبات، وكفى بالقرآنِ الكريم وحده آلةً وأداةً في استعمال أفانينِ الكلامِ. فعليكَ أيّها المتوشّحُ لهذه الصّناعة بحفظه، والفحصِ عن سِرّه، وغامِضِ رُموزِه وإشاراتِه، فإنّه تجارة لن تَبور، ومَنبعٌ لا يغور، وكنزٌ يُرجَعُ إليه، وذُخرٌ يُعوّلُ عليه.

النّوع السّابع: حفظُ الأخبار النّبوية

أمّا النّوعُ السّابعُ وهو حفظُ الأخبار النّبوية ممّا يحتاجُ إلى استعمالِه، فإنّ الأمر في ذلك يجري مجرى القرآنِ الكريمِ، وقد تقدّم القَولُ عليه فاعرفه.

النّوعُ الثّامن: معرفة علمَي العَروضِ والقوافي

وأمّا النّوعُ الثّامنُ: وهو ما يختصُّ بالنّاظم دون النّاثر، وذلك معرفَة العَروضِ، وما يجوزُ فيه من الزّحافِ وما لا يجوزُ، فإنّ الشّاعر محتاجٌ إليه.

ولسنا نُوجبُ عليه المعرفة بذلك ليَنظم بعلمِه، فإنّ النّظم مَبني على الذّوقِ، ولو نظَم بتَقطيعِ الأفاعيلِ لجاء شعرُه متكلّفًا غَير مَرضي، [١: ٨٦] وإنّما أُريدَ للشّاعر معرفةَ العَروضِ؛ لأنّ الذّوق قد ينبو عن بعضِ الزّحافاتِ، ويكونُ ذلك جائزًا في العَروضِ، وقد ورَد للعَرب مِثلُه.

فإذا كان الشّاعِر غير عالم به، لم يُفرّق بين ما يجوز من ذلك وما لا يجوز، كذلك أيضًا يحتاجُ الشّاعر إلى العلم بالقوافي ...

على أنّ الذي ذكرناه من هذه الآلات الثّمانِ هو كالأصل لما يحتاجُ إليه الخَطيبُ والشّاعر، ومَعرفتُه ضَرورية لا بدّ منها. وها هنا أشياء هي كالتّوابع والزّوادف، وبالجُملة فإنّ صاحِبَ هذه الصّناعة يحتاجُ إلى التّشبّثِ بكُلّ فنّ من الفنون.

الفَصلُ العاشِر: في الطّريق إلى تَعلُّم الكتابة

[١٥٩ : ١] هذا الفَصلُ هو كَنز الكتابة ومَنبعُها، وما رَأيتُ أحدًا تَكلّم فيه بشيء. ولمّا حُبّبَت إلي هذه الفَضيلة، وبلّغني الله منها ما بلّغني؛ وجَدتُ الطّريق ينقسم فيها إلى ثلاثِ شعَب:

الأولى: أن يَتصفّحَ الكاتبُ كتابة المتقدّمين، ويَطّلعَ على أوضاعِهم في استعمال الألفاظ والمعاني، ثُمّ يحذو حَذوَهُم، وهذه أدنى الطّبقات عِندي.

الثّانيـة: أن يمـزجَ كتابـة المتقدّميـن بما يستَجيدُه لنَفسِـه من زيادة حَسنة: إمّا في تَحسينِ ألفاظ، أو في تَحسينِ مَعانٍ، وهذه هي الطّبقة الوُسطَى، وهي أعلى من التي قَبلها.

الثّالثة: أن لا يَتصفّحَ كتابة المتقدّمين، ولا يطّلعَ على شيء منها، بل يصرفُ همّه إلى حفظ القرآنِ الكريم وكثير من الأخبار النّبويّة، وعدة من دَواوينَ فُحول الشّعراء، ممّن غلَب على شعره الإجادة في المعاني والألفاظ، ثُمّ يأخذُ في الاقتباس من هذه الثّلاثـة، أعني القرآنَ والأخبـار النّبوية والأشعار، فيَقـوم ويَقعُ، ويُخطئُ ويُصيبُ، ويَضِـلُّ ويَهتدي، حتى يستقيم على طَريقة يفتَتِحُها لنفسِـه، وأخلـق بتلك الطّريقِ أن تكونَ مبتَدعة غريبة، لا شَركة لأحَد من المتقدّمين فيها.

وهـذه الطّريـقُ هي طَريقُ الاجتهـاد، وصاحِبُها يُعَدُّ إمامًا في فـنّ الكتابة، كما يُعدُّ الشّافعي وأبو حنيفة ومالكُ -رضي الله تعالى عنهم- وغيرهم من الأئمّة المجتهدين في علـم الفقه، إلّا أنّها مستَوعَرَة جدًّا، ولا يستطيعُها إلّا من رزَقه الله تَعالى لسانًا هجّامًـا، وخاطِـرًا رقّامًـا. وقـد سَهّلتُ لـك صِعابَها، وذلّلـتُ محاجّها. وكُنتُ أشحُ

بإظهار ذلك لما عانيتُ نيله من العناء؛ فإني سلكتُ إليه كلّ طريق حتى بلغتُه آخرًا، ... [نهاية ص ١٥٩].

[١: ١٦١] ولا أريدُ بهذه الطّريق أن يكون الكاتبُ مرتبطًا في كتابته بما يستخرجه من القرآن الكريم، والأخبار النّبوية، والشّعر، بحيث إنّه لا يُنشىء كتابًا إلّا من ذلك، بل أريدُ أنه إذا حفظ القرآن الكريم وأكثر من حفظ الأخبار النّبوية والأشعار، ثم نقّب عن ذلك تنقيب مطّلع على معانيه، مفتّش عن دفائنه، وقلّبه ظهرًا لبطنٍ؛ عرف حينئذ من أين تُؤكلُ الكتفُ فيما يُنشئه من ذات نفسه، واستعان بالمحفوظ على الغريزة الطّبيعية.

[١: ١٦١] **حَلُّ الأبيات الشّعرية ينقسم إلى ثلاثة أقسام:**

[١: ١٦٢] الأوّل: منها، وهو أدناها مَرتبة، أن يأخذ النّاثر بيتًا من الشّعر، فينثره بلفظه من غير زيادة؛ وهذا عيبٌ فاحشٌ، ومثاله كمَن أخذ عِقدًا قد أُتقِنَ نظمُه، وأُحسِنَ تأليفُه، فأوهاه وبدّده، وكان يقوم عُذرُه في ذلك أن لو نقله عن كونه عقدًا إلى صُورة أخرى مِثله أو أحسَن منه، وأيضًا فإنّه إذا نثر الشّعر بلفظه كان صاحِبُه مشهور السّرقة، فيُقال: هذا شعر فُلانٍ بعينه، لكونِ ألفاظُه باقية لم يتغيّر منها شيءٌ [يَضربُ ابن الأثير مِثالًا، واستثناءً لهذه القاعِدة].

[١: ١٦٣] وأمّا القِسم الثّاني: وهو وَسطٌ بين الأوّل والثّالث في المَرتبة، وهو أن ينثر المعنَى المَنظوم ببعضِ ألفاظه، ويَعزِم عن البَعضِ بألفاظ أُخر، وهُناك تَظهر الصّنعة في المماثلة والمشابهَة ومؤاخاة الألفاظ الباقية بالألفاظ المرتجلة؛ فإنّه إذا أخذ لفظًا لشاعر مجيد قد نقّحَه وصَحّحَه فقرنَه بما لا يُلائمه كان كمَن جمَع بين لُؤلؤة وحَصاة، ولا خَفاء بما في ذلك من الانتِصاب للقَدحِ، والاستِهداف للطّعنِ. [الأمثلة المضروبة هنا دارَت حولَ كيفية فعل ذلك].

[١: ١٦٥] وأمّا القِسم الثّالثُ: وهو أعلى من القسمَين الأوّلين، فهو أن يُؤخَذ المعنَى فيُصاغُ بألفاظ غير ألفاظه، وثمّ يُتبيّنُ حَذقُ الصّائغ في صِياغتِه، ويُعلَم مِقدار تَصرُّفه في صِناعتِه؛ فإن استَطاعَ الزّيادة على المعنَى فتلك الدّرجة العالية، وإلّا

أحسنَ التَّصرُّف، وأتقن التَّأليفَ؛ ليكونَ أولى بذلك المعنى من صاحبه الأوَّل. [ثم يلي ذلك مَزيدٌ من التَّفصيل لهذه الطَّريقة مع الأمثلة عليها].

[١ : ١٦٩] مَن أحبَّ أن يكونَ كاتبًا، أو كان عنده طَبعٌ مجيبٌ؛ فعليه بحفظ الدَّواوينِ ذَوات العَدد، ولا يقنَعْ بالقَليل من ذلك، ثم يأخُذُ في نثر الشِّعر من محفوظاته، وطريقُه أن يبتدئ فيأخُذَ قصيدًا من القَصائد؛ فينثُره بيتًا بيتًا على التَّوالي، ولا يستَنكِفُ في الابتداء أن ينثر الشِّعر بألفاظه أو بأكثرها؛ فإنَّه لا يستطيعُ إلَّا ذلك، وإذا مرَّنَت نَفسُه، وتَدرَّب خاطِرُه؛ ارتَفعَ عن هذه الدَّرجة، وصار يأخُذُ المعنى ويَكسوه عبارةً من عنده، ثم يرتفعُ عن ذلك حتى يكسوه ضُروبًا من العبارات المختلفة، وحينئذ يحصُل لخاطِره بمباشرة المعاني لِقاحٌ، فيَستنتجُ منها مَعانيَ غير تلك المعاني، وسَبيله أن يُكثِر الإدمانَ ليلًا ونهارًا، ولا يزالُ على ذلك مدَّةً طَويلةً، حتى يصير له مَلكة، فإذا كتَبَ كتابًا أو خطَبَ خُطبةً، تدفَّقت المَعاني في أثناء كلامه، وجاءت ألفاظُه مَعسولةً لا مَغسولَةً، وكان عليها حِدَّةٌ حتى تكادُ تَرقُصُ رَقصًا، وهذا شيءٌ خَبِرتُه بالتَّجربة، ولا يُنبئكَ مِثلُ خَبير.

اعتراضٌ:

فإن قيلَ: الكلام قِسمانِ: مَنظومٌ، ومَنثورٌ؛ فلم حضَضتَ على حفظ المنظوم، وجَعلته مادَّةً للمَنثور، وهَلَّا كان الأمر بالعَكسِ؟

الجوابُ:

[١ : ١٧٠] قُلتُ في الجواب: إنَّ الأشعار أكثر، والمَعاني فيها أغزَر، وسَببُ ذلك أنَّ العربَ -الذين هُم أصلُ الفصاحة- جُلُّ كلامِهم شعرٌ، ولا نَجِدُ الكَلام المنثور في كلامِهم إلَّا يسيرًا، ولو كثُر فإنَّه لم يُنقَل عَنهُم، بل المَنقولُ عنهم هو الشِّعر، فأودَعوا أشعارَهُم كلَّ المعاني، كما قال الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴾ [الشُّعراء: ٢٢٥]. ثُمَّ جاء الطِّراز الأوَّلُ من المخَضرَمين فلَم يكُن لهم إلَّا الشِّعر، ثُمَّ استمرَّت الحالُ على ذلك، فكان الشِّعر هو الأكثر، والكلام المنثور -بالنِّسبة إليه- قَطرة من بَحر؛ ولهذا صارَت المعاني كلُّها موذَعة في الأشعار، وحَيث كانت بهذه

الصُورة، فكان حثّي على حفظها، واستعمالُ معانيها في الخُطَب والمكاتبات لهذا السّبب. [ثم يضربُ ابن الأثير أمثلة كثيرة على ذلك].

أ- حلُّ آيات القرآن الكريم:

[١: ٢٠٢] أمّا حلُّ آيات القرآن العزيز فليس كنثر المعاني الشّعرية؛ لأنّ ألفاظه ينبغي أن يُحافَظَ عليها، لمكانِ فصاحتها، إلّا أنّه لا ينبغي أن يُؤخذ لفظ الآية بجُملته، فإنّ ذلك من باب «التّضمين»، وإنّما يُؤخذ بعضُه، فإمّا أن يُجعلَ أوّلًا لكلام أو آخرًا، على حَسب ما يقتضيه موضِعُه، وكذلك تفعَلُ الأخبار النّبوية. على أنّه قد يُؤخذُ معنى الآية والخَبر، فيُكسى لفظًا غير لفظه، وليس لذلك من الحُسنِ ما للقسم الأوّل للفائدة التي أشرنا إليها.

[١: ٢٠٣] واعلَم أنّ المتصدّي لحلّ معاني القرآنِ يحتاجُ إلى كثرة الدّرسِ، فإنّه كلّما ديم على درسِه ظهَر من معانيه ما لم يظهَر من قَبل. وهذا شيءٌ جرّبتُه وخبرتُه، فإنّي كُنتُ آخُذُ سُورَةَ من السُّور وأتلوها، وكلّما مرّ بي معنًى أثبتّه في ورقة مفردة، حتى انتهي إلى آخِرها، ثُمّ آخُذ في حَلّ تلك المعاني التي أثبتُّها واحدًا بعد واحد، ولا أقنَعُ بذلك حتى أعاودَ تِلاوة تلك السُّورة، وأفعَلُ ما فعلتُه أوّلًا، وكلّما صَقَلتُها التّلاوَة مَرة بعد مَرة ظهَر في كلّ مَرة من المَعاني ما لم يظهَر لي في المَرّة التي قبلَها.

وسَأوردُ في هذا الموضِع سُورة من السُّور، ثُمّ أُردفُها بآياتٍ أخرى من سُور متفرّقة، حتى يتبيّن لك أيّها المتعلّم ما فعلتُه، فتحذو حَذوَه. [ثم يُوردُ الأمثلة]

[١: ٢٢١] الغَرضُ أن تَعلَم -أيّها المتعلّم- كيفَ تَضَعُ يدَك على أخذِ ما تأخُذه من بعضِ الآية، ثُمّ تُضيفُ إليه كلامًا من عندك، وتَجعلُه مَسجوعًا كما قَد فعَلتُ أنا في هذا الموضِع ...

[١: ٢٢٢] وهكَذا ينبغي لك إذا أردتَ أن تَسلُكَ هذه الطّريقَ، وقَدرتَ على سُلوكِها، وهي من محاسِن الصّناعة البَلاغية، وليسَ فوقَها من الكَلام ما هو أعلَى دَرجة منها؛ لأنّها ممزوجَة بالقرآنِ لا على وجهِ التّضمينِ بل عَلى وجهِ الانتظام به.

حلُّ الأخبار النبوية

[١: ٢٢٢] وأمّا الأخبار النبوية فكالقرآن العزيز في حلّ معانيها

اعتراضٌ:

فإن قلت: إنّ الأخبار النبوية لا يجري فيها الأمر مجرى القرآن، إذ القرآن له حاصرٌ وضابطٌ، وكلُّ آياته تدخل في الاستعمال، ... وأمّا الأخبار فليست كذلك، لأنها كثيرة لا تنحصر، ولو انحصرت لكان منها ما يدخل في الاستعمال، ومنها ما لا يدخُل، ولا بدَّ من بيانٍ يُمكنُ الإحاطة به، والوُقوفُ عنده.

الجوابُ:

قُلتُ في الجواب عن هذا: إنّك أوّل ما تحفظُه من الأخبار هو كتاب الشّهاب [يعني شهابَ الأخبار في الأحاديثِ المروية عن الرّسول المختار لأبي عبد الله محمّد ابن سَلمَة القُضاعي (ت ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م)، طُبع في إستانبول، ١٣٢٧هـ وبغداد ١٣٢٧هـ (١٩٠٩-١٩١٠م)]، فإنّه كتابٌ مختصرٌ، وجميعُ ما فيه يُستعملُ؛ لأنّه يتضمّن حكمًا وآدابًا، فإذا حفِظتَه وتدرّبت باستعماله -كما أريتُك ههنا- حصل عندك قُوة على التّصرُّفِ والمعرفة بما يدخُلُ في الاستعمال وما لا يدخله، وعند ذلك تتصفّحُ كتابَ صحيح البخاري ومسلم والموطّأ والترمذي وسُنَن أبي داود وسُنَن النّسائي، وغيرها من كُتب الحديثِ، وتأخُذ ما يُحتاجُ إليه. وأهلُ مكّةَ أخبر بشعابها، والذي تأخُذه إن أمكنَك حفظَه والدّرسَ عليه فهو المرادُ؛ لأنّ ما لا تحفظُه فلستَ منه على ثِقة، وإن كان لكَ محفوظاتٌ كثيرة كالقرآنِ، ودَواوينُ كثيرة من الشّعر، وما ورَد من الأمثال السّائرة، وغير ذلك ممّا أشرنا إليه، فعَليك بمداومَة المطالعة للأخبار، والإكثار من استعمالِها في كَلامِك حتى تَرقُم على خاطِرك، فتكونَ إذا احتجتَ منها إلى شيءٍ وجَدتَه، وسَهُلَ عَليك أن تأتي به ارتجالًا. فتأمّل ما أوردتُه عليك، واعمَل به.

وكُنتُ جَرّدتُ من الأخبار النّبوية كتابًا يشتَمِلُ على ثلاثة آلافِ خَبر، كلُّها تدخُلُ في الاستعمالِ، وما زِلتُ أواظبُ على مطالعتِه مدّةً تَزيدُ على عشر سِنينَ، فكُنتُ

أنهي مطالعته في كلّ أسبوع مرة، حتى دار على ناظري وخاطري ما يزيد على خمسمئة مرة، وصار محفوظًا لا يشذُّ عنّي منه شيءٌ، وهذا الذي أوردتُه -ههنا- في حلّ معاني الأخبار، هُو من هُناك. [يُتبِعُ ذلك بالأمثلة]

[١: ٢٤١] وفيما أوردتُه من حلّ المعاني الشّعرية وحلّ آيات القرآن والأخبار النّبوية طريقٌ واضحٌ لمن يقوى على سُلوكه، والله الموفّق للصّواب.

رابعًا: في أشباهِ الكُتّاب[1]

[٢: ٦٦-٧٢] وقد رأيتُ جماعة من متخلّفي هذه الصّناعة يجعلون هَمهم مقصورًا على الألفاظ التي لا حاصِلَ وراءها، ولا كبير معنى تحتها، وإذا أتى أحدُهم بلفظ مَسجوع على أي وجه، كانَ من الغثاثة والبرد، يعتقدُ أنّه قد أتى بأمر عظيم، ولا يشكُّ في أنّه صار كاتبًا مفلقًا.

إذا نُظر إلى كُتّاب زماننا وُجدوا كذلك، فقاتَل الله القَلم الذي يمشي في أيدي الجُهّال الأغمار، ولا يعلَم أنّه كجَواد يمشي تحتَ حمار. ولو أنّه لا يتطاولُ إليه إلا أهلُه لبانَ الفاضِلُ من النّاقِص، على أنّه كالرُّمح الذي إذا اعتَقلَه حامِلُه بين الصّفّين بانَ به المقدم من النّاكِص، وقد أصبح اليوم في يد قَوم هُم أحوجُ من صِبيانِ الكاتب إلى التّعليم. وقد قيلَ: إنَّ الجَهلَ بالجهل داءٌ لا ينتَهي إليه سَقَم السّقيم. وهؤلاء لا ذنبَ لهم؛ لأنّهم لو لم يُستَخدَموا في الدُّول ويُستَكتَبوا، وإلّا ما ظَهرت جَهالتُهم، وفي أمثال العَوامّ: «لا تُعِر الأحمقَ شَيئًا فيَظُنُّه له»، وكذلك يجري الأمر مع هؤلاء، [٢: ٦٧] فإنّهم استُكتِبوا في الدُّولِ، فظَنُّوا أنّ الكتابة قد صارَت لهم بأمر حقٍّ واجبٍ.

ومن أعجبِ الأشياء أنّي لا أرى إلّا طَامِعًا في هذا الفنّ، مدَّعيًا له عَلى خُلُوّه عن تَحصيل آلاتِه وأسبابِه، ولا أرى أحدًا يطمَعُ في فنٍّ من الفنونِ غيره، ولا يدّعيه! هذا، وهو بَحرٌ لا ساحِلَ له، يحتاجُ صاحِبُه إلى تَحصيل علوم كَثيرة حتى ينتهي إليه، ويَحتوي عليه، فسبحانَ الله! هل يدّعي هؤلاء أنّه فقيهٌ، أو طَبيبٌ أو حاسِبٌ أو غير ذلك من غير أن يُحصّلَ آلات ذلك، ويُتقِنُ مَعرفتَها؟

---

(١) هذا العنوانُ الجانبي من وضع مقدسي. (المترجم)

فإذا كان العلم الواحد من هذه العلوم الذي يُمكنُ تحصيلُه في سنة، أو سنين من الزمان، لا يدّعيه أحدٌ من هؤلاء، فكيف يجيء إلى فنّ الكتابة، وهو ما لا تحصلُ معرفته إلّا في سنين كثيرة، فيدّعيه وهو جاهلٌ به؟

وممّا رأيته من المدّعين لهذا الفنّ الذين حصلوا منه على القشور، وقصروا معرفتهم على الألفاظ المسجوعة الغثّة التي لا حاصل وراءها، أنهم إذا أنكرت هذه الحالُ عليهم، وقيل لهم: إنّ الكلام المسجوع ليس عبارة عن تواطؤ الفقر على حرفٍ واحد فقط، إذ لو كان عبارة عن هذا وحده لأمكن أكثر النّاس أن يأتوا به من غير كُلفة، وإنّما هو أمرٌ وراء هذا، وله شروطٌ متعدّدة، فإذا سمعوا ذلك أنكروه، لخُلوّهم عن معرفته، ثمّ لو عرفوه وأتوا به على الوجه الحسن من اختيار الألفاظ المسجوعة لاحتاجوا إلى شرط آخر، قد نبّهتُ عليه [٢: ٦٨] في باب «السّجع». [انظر: ١: ٣٠٨]

وإذا أُنكِر عليهم الاقتصار على الألفاظ المَسجوعة، وهُدوا إلى طريق المعاني يقولونَ: لنا أُسوة بالعَرب الذين هُم أربابُ الفصاحَة، فإنّهم إنّما اعتنوا بالألفاظ ولم يعتَنوا بالمَعاني اعتِناءكُم بها! فلَم يكفِهم جَهلُهم فيما ارتكبوه، حتى ادّعوا الأُسوة بالعَرب فيه، فصارَت جَهالتُهم جَهالتَين.

[انتهى]

[ههنا يوضّحُ ضياء الدّينِ أنّ العربَ اهتمّوا بالألفاظ والمعاني، وأنّهم عدُّوا الألفاظَ خادمةً للمَعاني. ويُجادلُ محاوريه، ويَضربُ المثلَ ببيتَي شعر عربيَّين[أ]. ويوضّحُ كيفَ جالت المعاني الواردة في البَيتَينِ في أذهانِ أصحابِها (ولم يزَل منهمِكًا في ذلك حتى صفحة ٧٢ من المجلّد الثّاني)].

(أ) هما بيتا شعر يُنسبا لـ كُثيّر عزّة:

ولمّا قضينا من منًى كلّ حاجة ومسّح بالأركانِ من هو ماسِحُ

أخذنا بأطرافِ الأحاديثِ بيننا وسالَت بأعناقِ المطيّ الأباطحُ

(المترجم).



الملحق الثاني

ثبت مصنّفات ظهير الدين البيهقي

(٤٩٩-٥٦٥هـ/١١٠٦-١١٦٩م)

(نقلاً عن: معجم الأدباء [لـ ياقوت الحموي]، ١٣: ٢٢٥-٢٢٨)

١) كتاب أسولة[أ] القرآن مع الأجوبة، مجلّدة.

٢) كتاب إعجاز القرآن، مجلّدة.

٣) كتابُ الإفادة في كلمة الشّهادة، مجلّدة.

٤) كتابُ المختصر من الفرائض، مجلّدة.

٥) كتابُ الفرائض بالجدول، مجلّدة.

٦) كتابُ أصول الفقه، مجلّدة.

٧) كتابُ قرائن آيات القرآن، مجلّدة.

٨) كتابُ معارج نهج البلاغة، مجلّدة.

وهو شرح نهج البلاغة لـ الشّريف [الرّضي] البغدادي (ت ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م).

(أ) الأسولة: جمع سول، وهو السّؤال. (المترجم)

٩) كتابُ نهج الرّشاد في الأصول، مجلّدة.

١٠) كتابُ كنز الحُجَج في الأصول، مجلّدة.

١١) كتابُ جلاء صدأ الشّكّ في الأصول.

١٢) كتابُ إيضاح البراهين في الأصول، مجلّدة.

١٣) كتابُ الإفادة في إثبات الحشر والإعادة، مجلّدة.

١٤) كتابُ تحفَة السّادة، مجلّدة.

١٥) كتابُ التّحرير في التّذكير، مجلّدتان.

١٦) كتابُ الوقيعة في منكِر الشّريعة، مجلّدة.

١٧) كتابُ تنبيه العلماء على تمويه المتشبّهينَ بالعلماء.

١٨) كتابُ أزاهير الرّياض المَريعة، وتفسير ألفاظ المحاورة والشّريعة، مجلّدة.

١٩) كتابُ أشعاره، مجلّدة.

٢٠) كتابُ دُرَر السّخاب، ودرَر السّحاب في الرّسائل، مجلّدة.

٢١) كتابُ مُلَح البلاغة، مجلّدة.

٢٢) كتابُ البلاغة الخفيّة، مجلّدة.

٢٣) كتابُ طرائق الوسائل إلى حدائق الرّسائل، مجلّدة.

٢٤) كتابُ الرّسائل (وضَعه بالفَارسية)، مجلّدة.

٢٥) كتابُ رسائلِه المتفرّقة، مجلّدة.

٢٦) كتابُ عقود اللآلئ، مجلّدة.

٢٧) كتابُ غُرَر الأمثال، مجلّدتان.

٢٨) كتابُ الانتصار من الأشرار، مجلّدة.

٢٩) كتاب الاعتبار بالإقبال والإدبار، مجلّدة

٣٠) كتاب وشاح دُمية القصر، مجلّدة ضخمة

٣١) كتاب أسرار الاعتذار، مجلّدة.

٣٢) كتاب شرح مشكلات المقامات الحريرية، مجلّدة.

٣٣) كتاب دُرّة الوشاح، وهو تتمّة كتاب الوشاح، مجلّدة خفيفة.

٣٤) كتاب العَروض، مجلّدة.

٣٥) كتاب أزهار أشجار الأشعار، مجلّدة.

٣٦) كتاب عقود المضاحِك، (وضعه بالفارسية)، مجلّدة.

٣٧) كتاب نصائح الكُبراء (وضعه بالفارسية)، مجلّدة.

٣٨) كتاب آداب السَّفر، مجلّدة.

٣٩) كتاب مجامع الأمثال وبدائع الأقوال، أربعة مجلّدات.

٤٠) كتاب مشارب التَّجارب، أربعة مجلّدات.

٤١) كتاب ذخائر الحِكَم، مجلّدة.

٤٢) كتاب شرح الموجَز المعجِز، مجلّدة.

(ربّما يعني كتاب معجزات التّأويل عن معجز التّنزيل لأحمد بن كامل الشّجري (٢٦٠-٣٥٠هـ/ ٨٧٣-٩٦١م)، انظر: ياقوت الحَمَوي، معجَم الأدباء، ٣: ١٠٥؛ ذيل (B)[أ]،604 Brockelmann, *GAL. Suppl.* I., 226.

(أ) ليس في جريدة المصادر والمراجع الواردة بهذا الكتاب، اختصارٌ كهذا، فليس هناك إلا «ذيل» وهو ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب، نشرة هنري لاوست وسامي الدهان؛ وذيل (F) وهو نفس الكتاب ولكن نشرة محمّد حامد الفقي، وهناك الذيل والتكملة للمراكشي. أمّا ذيل (B)، فليس له وجود في جريدة مصادر مقدسي. (المترجم)

الأحاديث المروية عن الرّسول المختار للقُضاعي (ت ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م)، عنه انظر *GAL*, 1, 343, *Suppl*, 1,584).

٧٣) كتاب تاريخ حُكماء الإسلام

(وهو من مصادر هذا الكتاب، وذكره بروكلمان، انظر: *GAL*, 1, 324. *Suppl*. 1, 557-8. وذكر بروكلمان أيضًا كتابي: وشاح دُمية القصر، وتتمة صوان الحكمة، المرقومين بـ (٣٠-٤٧) أعلاه؛ ومن ثمّ، يبقى هناك سبعون مصنّفًا، وكلُّها مفقودة)[أ].

(أ) قال ياقوت: هذا ما ذكَره في كتاب مشارب التّجارب. ووجدتُ له كتاب تاريخ بَيهَق بالفارسية. وكتاب لباب الأنساب، انظر: معجم الأدباء، نشرة إحسان عبّاس، ٤: ١٧٦٣. (المترجم)



الملحق الثالث

قائمة بالوزراء وأصحاب الدواوين والكتّاب وغيرهم من الأدباء المحترفين

١) عبد الحميد بن يحيى (ت ١٣٢هـ/ ٧٤٩م).

٢) الفضل بن سَهل (ت ٢٠٢هـ/ ٨١٨م).

٣) عمرو بن مَسعَدة (ت ٢١٧هـ/ ٨٣٢م).

٤) محمّد بن عبد الملك بن الزيّات (ت ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م).

٥) الحسَن بن سَهل (ت ٢٣٦هـ/ ٨٥١م).

٦) يحيَى بن أكثَم (ت ٢٤٢هـ/ ٨٥٧م).

٧) إبراهيم بن العبّاس الصُّولي (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م).

٨) الفتح بن خاقان (ت ٢٤٧هـ/ ٨٦١م).

٩) الحسَن بن وهب (ت ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م).

١٠) أحمد بن المدبّر (ت ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م).

١١) سليمان بن وَهب (ت ٢٧٢هـ/ ٨٨٥م).

١٢) علي بن يحيَى بن المنجِّم (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م).

١٣) إبراهيم بن محمَّد بن المدبِّر (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٣م).

١٤) أحمد بن محمَّد بن الفُرات (ت ٢٩١هـ/ ٩٠٤م).

١٥) علي بن محمَّد بن الفُرات (ت ٣١٢هـ/ ٩٢٤م).

١٦) ابن مُقلة (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م)[أ].

١٧) علي بن عيسى (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م).

١٨) قُدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ/ ٩٤٨م).

١٩) أحمد بن محمَّد النَّحاس (ت ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م).

٢٠) أحمد بن محمَّد الخَارزنجِي البُشتي (ت ٣٤٨هـ/ ٩٥٩م).

٢١) أبو الفَرج الأصفَهاني (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م).

٢٢) ابن العَميد (ت ٣٥٩هـ/ ٩٦٩م. أو ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م).

٢٣) أبو عُبَيد الله المَرزُباني (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م).

٢٤) الصَّاحب ابن عبَّاد (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م).

٢٥) الحاتِمي (ت ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م)[ب].

٢٦) أبو الفتح علي بن محمَّد البُستي (ت ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م).

٢٧) ابن حاجِب النُّعمان (ت ٤٢٣هـ/ ١٠٣٢م)[ج].

٢٨) ابن الإفليلي (ت ٤٤١هـ/ ١٠٥٠م)[د].

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، وابن مُقلَة: لقبُ أخوين، هما: أبو علي بن الحسين بن مُقلة وزير المقتدر ثم القاهر ثم الرَّاضي بالله، وأبو عبد الله الحسَن بن علي بن مُقلَة (ت ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م)، بيد أنَّ تاريخ الوفاة المثبت أعلاه يدلُّ على أنَّ مقدسي إنما أراد أبا علي، لا أخاه أبا عبد الله. (المترجم)

(ب) هو أبو علي محمَّد بن الحسَن بن المظفَّر الحاتمي. (المترجم)

(ج) هو علي بن عبد العزيز بن إبراهيم بن بَتان بن داود المعروف بابن حاجب النُّعمان. (المترجم)

(د) هو أبو القاسم إبراهيم بن محمَّد بن زكريَّا الزُّهري الأندلسي. (المترجم)

٢٩) محمّد بن أحمد العميدي (ت ٤٣٣هـ/ ١٠٤٢م).

٣٠) ابن المُوصلايا (ت ٤٩٧هـ/ ١١٠٤م)[أ].

٣١) الطُّغرائي (ت ٥١٤هـ/ ١١٢١م)[ب].

٣٢) أبو القاسم الطبرقي (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م).

٣٣) ابن هُبيرة (ت ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م)[ج].

٣٤) محمّد بن الحسن بن حمدون (ت ٥٦٢هـ/ ١١٦٧م).

٣٥) ابن الخلّال (ت ٥٦٦هـ/ ١١٧١م)[د].

٣٦) ابن شديد الدّولة (ت ٥٧٥هـ/ ١١٨٠م)[هـ].

٣٧) ابن التّعاويذي (ت ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م)[و].

٣٨) قِوام الدّين ابن زبادة (ت ٥٩٤هـ/ ١١٩٨م).

٣٩) القاضي الفاضل البَيساني (ت ٥٩٦هـ/ ١٢٠٠م).

٤٠) عماد الدّين الكاتب الأصفَهاني (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م).

٤١) محمّد بن علي بن الزَّكي (أي ابن زَكي الدّين ت ٥٩٨هـ/ ١٢٠٢م).

٤٢) ابن المارَستانية (ت ٥٩٩هـ/ ١٢٠٣م)[ز].

(أ) هو العلاء بن الحسن بن وهب بن المُوصلايا الكَرخي. (المترجم)

(ب) هو مؤيّد الدّين أبو إسماعيل الحسين بن علي بن محمّد بن عبد الله بن عبد الصّمد الأصبهاني. (المترجم)

(ج) هو الوزير عون الدّين يحيى بن هُبيرة. (المترجم)

(د) هو أبو الحجّاج يوسف بن محمّد الملقّب بالموفّق. (المترجم)

(هـ) هو محمّد بن محمّد بن عبد الكريم الأنباري. (المترجم)

(و) هو محمّد بن عُبيد الله الشّاعر المعروف بابن التّعاويذي. (المترجم)

(ز) هو أبو بكر عُبيد الله بن أبي الفرج علي بن نصر بن حمزة المعروف بابن المارَستانية. (المترجم)

٤٣) ابن مماتي (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)(أ)

٤٤) الحسن بن محمد بن حمدون (ت ٦٠٨هـ/١٢١١م)

٤٥) ابن سناء الملك (ت ٦٠٨هـ/١٢١١م)(ب)

٤٦) تاج الدين يحيى بن منصور العطار (ت ٦١٦هـ/١٢١٩م)

٤٧) عز الدين بن الأثير (ت ٦٣٠هـ/١٢٣٣م)

٤٨) الفوطي (ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م)(ج)

٤٩) ابن الأبار (ت ٦٥٨هـ/١٢٦٠م)(د)

٥٠) علاء الدين بن الزكي (ت ٦٩٠هـ/١٢٩١م)

(أ) هو أبو المكارم الأسعد بن المهذب (أو ابن الخطير) ابن مينا بن زكريا بن مماتي (المترجم)

(ب) هو أبو القاسم هبة الله بن جعفر بن سناء الملك (المترجم)

(ج) لم أقف على الفوطي المذكور، المتوفى في السنة نفسها التي فتح فيها هولاكو بغداد، على أن مؤرخنا يعني عبد الرزاق بن أحمد بن محمد الشيباني المعروف بابن الفوطي، وظن أنه فقد مقتله يوم دخل هولاكو بغداد، والصواب هو أنه وقع في أسر التتار في تلك الواقعة، وصحب نصير الدين الطوسي وعُمّر حتى توفي عام (٧٢٣هـ/١٣٢٣م) وهو ابن الفوطي، لا الفوطي (المترجم)

(د) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن عبد الله بن عبد الرحمن القضاعي البلنسي المعروف بابن الأبار (المترجم)


الحواشي

الباب الأول

المدرسية

(١) انظر:

George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: University Press, 1981),

ولا سيّما الفصول الثلاثة التالية:

The Scholastic Method as Form: the t'liqa-Report, 111 ff; The Scholastic Method as Function: the Munazara Disputation, 128 ff; the Scholastic Method as Finished Product: The Summa, 245 ff.

(٢) تفصيلاً انظر:

George Makdisi, "The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Uṣūl al-Fiqh", *Studia Islamica*, 59 (1984). 5-47.

وهذه المقالة هي أساس مادّة هذا الفصل.

(٣) تجد تفصيلَ هذا في معرِض مقدّمة شاكر لـ رسالة الشّافعي، حيث اقتبس المحقّق من كتاب فخر الدّين الرّازي، المسمّى مناقب الشّافعي (ص٥٧)، انظر: مقدّمة أحمد محمّد شاكر وتعليقاته على متن رسالة الشّافعي، في: الشّافعي، كتاب الرّسالة، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م)، ١٣.

(٤) قارن: قضية الحظر والإباحة، (المذكورة في المتن آنفًا والمرقومة بـ٤ ثمّة)، وانظر أيضًا:

Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*. (Oxford: Clarendon Press, 1950), 134.

(٥) الغزّالي، المستصفى من علم الأصول، (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٢٢-١٣٢٤هـ/ ١٩٠٤-١٩٠٦م)، ١: ١٠.

(٦) الغزّالي، المصدر نفسه، والجزء والصّفحة عينهما.

(٧) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م)،

٢٠٩. والحظ أن ابن العماد ينقلُ من كتاب الذهبي المسمّى العبر في خبر من غبر، وغير الرّوايات من هذه الشّاكلة، انظر: ابن قُدامة، تحريم النّظر في كُتب أهل الكلام، تحقيق وترجمة وتقديم جورج مقدسي (G. Makdisi) في

Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology, (London: Luzac, 1962).

ولا سيّما ص ١٢ من التّرجمة الإنجليزية، ومقابلها ص ٢٦ من النصّ العربي.

(٨) عن محنة خلق القرآن، انظر:

Patton W. M., *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, (Leiden: E.J. Brill, 1897).

(٩) الأشعري، كتاب الإبانة عن أصول الدّيانة، (القاهرة: ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩-١٩٣٠م)، ترجمة وتحقيق و. ك. كلاين (W.C. Klein)، (نيو هافن New Haven: الجمعية الشّرقية الأمريكية American Oriental Society، ١٩٤٠)، ٨-٩ من النصّ العربي، ٤٩ من الترجمة الإنجليزية.

(١٠) عن ابن شَنبوذ، انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (القاهرة: مطبعة السّعادة، ١٣٤٩هـ/ ١٩٣١م)، ١: ٢٨٠-٢٨١؛ ابن الجوزي، المُنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الأجزاء من الخامس إلى العاشر، تحقيق كرنكو (Krenkow)، (حيدر آباد-الدّكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-١٣٥٩هـ/ ١٩٣٨-١٩٤٠م)، ٦: ٢٧٥؛ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٥ مجلّدات، (القاهرة: مطبعة كُردستان، ١٣٢٦-١٣٢٩هـ/ ١٩٠٨-١٩١١م)، ١: ٣١٤-٣١٥.

(11) Makdisi, *The Rise of Colleges*, 108 ff.,

والكشّافات ثمّة، مادّة: «مناظَرة».

(١٢) أبو إسحاق الشّيرازي، طبقات الفقهاء، (بغداد: مطبعة بغداد، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م).

(١٣) المصدر نفسه، ٨٦-٨٧.

(١٤) ابن الجوزي، المُنتظَم في تاريخ الملوك والأمم، ٨: ١٠٩.

(١٥) ابن أبي يَعلى، طبقات الحنابلة، مجلّدان، تحقيق محمّد حامد الفِقي، (القاهرة: مطبعة السّنة المحمّدية، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م)، ٢: ١٩٧.

(١٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٤: ٣٧-٣٨؛ ابن الجوزي، المُنتظَم، ٧: ١٦١؛ تاج الدين السّبكي، طبقات الشّافعية الكبرى، ٦مج، (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٢٣-١٣٢٤هـ/ ١٩٠٥-١٩٠٦م)، ٣: ٢؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٣: ٢٢٢.

(17) Adam Mez, *Die Renaissance des Islam*, (Heidelberg: C. Winters, 1922), 198-201.

(18) Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, En. tr. by Suppl. Khuda Bukhsh. et al. (London: Luzac, 1937), 207-09.

(19) George Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l' Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l' Hégire)*, (Damascus: PIFD, 1963), 304-08.

(٢٠) انظر: ابن أبي يَعلَى، طبقات الحنابلة، وذيله لابن رجب خاصة، في غير موضع.

(٢١) على هذا النحو، فإنّ الاعتقادَ القادري لم يكن موجّهًا للمعتزلة فحسب، انظر:

Mez, *The Renaissance*, 198-201.

حيث تمّ تشوُّشٌ يتعلّق بصدور الاعتقاد من قبل الخليفة القادر في عام ٤٠٨هـ طالب فيه المعتزلة الرجوع عن معتقداتهم، وحوادث عام ٤٣٣هـ (أو ٤٣٢هـ) عندما قُرئ الاعتقاد القادري على رؤوس الأشهاد في خلافة القائم، وهو ابن الخليفة القادر (أي لم يصدُر عن القادر، الذي تُوفّي قبل تلك الحوادث بنحو عشر سنوات).

(٢٢) جلال الدّين السُّيوطي، تاريخ الخلفاء، (القاهرة: المطبعة الميرية، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م)، ٢٧٦. وهو ينقل عن الذّهبي، قارن: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٣: ٢٢٢.

(٢٣) ابن العماد الحنبلي، المصدر نفسه، والجزء والصفحة عينهما. ولم يُحط السُّيوطي علمًا بغرض الذّهبي من قائمته، فأضاف السُّيوطي من عنده بعض الأسماء الأخرى إلى تلك القائمة التي نقلها عن الذّهبي. وجُلُّ تلك الأسماء التي أضافها السُّيوطي عاش أصحابها في القرن السّابق، انظر: السُّيوطي، تاريخ الخلفاء، ٢٢٢-٢٢٣.

(24) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 300.

(٢٥) أضاف السُّيوطي القائمة التّالية إلى قائمة الذّهبي: رأس الزّنادقة الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (خلافته: ٣٨٦-٤١١هـ/ ٩٩٦-١٠٢١م)، ورأس اللُّغويّين الجوهري (ت ٣٩٣هـ/ ١٠٠٨م)؛ ورأس النُّحاة ابن جِنّي (ت ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م) ورأس البلغاء بديع الزّمان الهمذاني (ت ٣٩٨هـ/ ١٠٠٨م)، ورأس الخُطباء ابن نُباتة (ت ٤٠٥هـ/ ١٠١٦م)، ورأس المفسّرين [أبو القاسم] الحسن بن حبيب النيسابوري (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م)؛ ورأس الخلفاء القادر بالله، الذي عدّه ابن الصّلاح (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٣م) فقيهًا شافعيًا.

(٢٦) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 111 ff; 245 ff.

(٢٧) هذا العمل هو تاريخ الإسلام، وما يزال مخطوطًا[1].

(٢٨) انظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٣: ١٧٨ (سطري ٧-٨)؛ وهو ينقلُ عن كتاب العِبر للذّهبي.

(٢٩) عن «التّعليقة» وأهمّيتها، انظر:

G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 111 ff

وكشّافات الكتاب، مادّة: «تعليقة».

(٣٠) ابن العماد الحنبلي، المصدر نفسه، والجُزء والصفحة عينهما (سطر ١٥).

(٣١) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٣: ١٦٩ (سطر٣)، وهو ينقل عن الذّهبي في العِبر.

(أ) نُشر من تاريخ الإسلام ٥ أجزاء بعناية حسام الدّين القُدسي نحو عام ١٩٤٩. وطُبع الجزء الذي احتوى على السّيرة النّبوية وسير الخلفاء الرّاشدين بمطبعة المدني نحو عام ١٩٧٩. ثم طُبع جزء منه بتحقيق محمّد عبد الهادي شعيرة بمطبعة دار الكتب نحو عام ١٩٧٥. وجزء آخر بتحقيق بشّار عوّاد معروف بمطبعة عيسى البابي الحلبي نحو عام ١٩٧٧. ثم ظهرت نشرة كاملة منه بتحقيق بشّار عوّاد معروف وشعيب الأرنؤوط وصالح مهدي عباس بمؤسّسة الرّسالة ببيروت بين عامي ١٩٨٨-١٩٩٨ في ٤٦ مجلّدًا. وظهرت طبعة أخرى بتحقيق عمر عبد السّلام تدمُري عن دار الكتاب العربي ببيروت بين عامي ١٩٨٧-١٩٩٤ أي إنه لم يكن بمقدور مقدسي بالفعل معاودة طبعة مكتملة من تاريخ الإسلام، حيث أرّخ مقدسي لمقدمته لهذا الكتاب بأكتوبر/ تشرين الأوّل من عام ١٩٨٩. (المترجم)

(٣٢) المصدر نفسه، والجزء والصفحة نفسهما، سطر ١٥.

(٣٣) نفسه، السطر ١٧ وما بعده.

(٣٤) أبو إسحاق الشيرازي، اللُّمع في أصول الفقه، (القاهرة: مطبعة صبيح، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م).

(٣٥) ذلك هو العنوان الصحيح الذي سمّى به الشيرازي كتابه هذا الذي شرع في [illegible] بعد فراغه من اللُّمع وليس التبصرة في أصول الفقه، كما يظهر في مخطوطة المكتبة الأزهرية بالقاهرة، رقم حفظ ١٧٨٥ أصول فقه. انظر اللُّمع، ٢، (السطر الخامس).

(٣٦) انظر ابن تيمية، كتاب التسعينية، في مجموعة الفتاوى، ٥: ٢٣٩.

(37) Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 137.

(٣٨) الشافعي، الرِّسالة، ٨ (السطران ٣-٤).

(٣٩) الشافعي، المصدر نفسه، ٢٠ (السطران ٣-٤).

(40) George Makdisi, 'Al-Ghazali, disciple de Shafi'i en droit et en théologie', in *Ghazali La raison et le miracle* (Paris: Editions Maisonneuve, 1987).

(٤١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، ٣ مجلّدات، (القاهرة: مطبعة الكردي، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م)، ٣: ٤٦٦-٤٦٧.

(٤٢) انظر على سبيل المثال صنيع محمّد أبو زهرة في: **أصول الفقه**، (القاهرة: مطبعة الثقافة العربية، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م). تجد تصنيفه أصول الشافعية أو المتكلّمين، ١٨، وعن تصنيفه أصول الحنفية، ٢٠.

(٤٣) انظر على سبيل المثال صنيع محمّد حسن هيتو في ثنايا تحقيقه لـ **المنخول** للغزالي في: الغزالي، **المنخول في أصول الفقه**، تحقيق محمّد حسن هيتو، (دمشق: ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، ٦، وما بعدها. قارن أيضًا:

C. Chehata, 'Logique juridique et droit musulman', *Studia Islamica*, 23 (1965),15.

حيث استقى المؤلفُ تصنيفَ طريقة الحنفية (la méthode hanéfite)، وطريقة المتكلّمين (la méthode théologique) من المؤرِّخ المتأخر ابن خلدون، بما في ذلك أسماء العلماء المصنِّفين في كلا الصِّنفين، انظر: ابن خلدون، **المقدِّمة**، تحقيق فرانز روزنثال (F. Rosenthal)، (نيويورك New York: مطبوعات بانثيون Pantheon Books، ١٩٥٨)، ٢٢١، والتَّرجمة الإنجليزية لـ روزنثال، ٣: ٢٨.

(٤٤) قارن:

S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, (Ottowa: 1941), Q. 95, A.2.

(٤٥) قارن: نفسه، Q. 93, A4

(٤٦) الشافعي، الرِّسالة، ٢٠ (السطران ٣-٤).

(٤٧) ابن تيمية، **معارج الوصول إلى معرفة أنّ أصولَ الدِّين وفروعه قد بيّنها الرسولُ**، في: ابن تيمية، **مجموعة الرَّسائل الكبرى**، مجلّدان، (القاهرة: المطبعة الشَّرفية، ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م)، ١: ١٨٠-٢١٧؛

Henri Laoust, Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimiya (Cairo: PIFD, 1939).

(٤٨) انظر: G. Makdisi, The Rise of Colleges, [illegible]، خاصة قائمة المصادر والمراجع فيه.

(٤٩) الكلمات الرئيسة في هذه التعريفات هي: رابطة (Association)، جمعية (Society)، منظمة (Organization)، تطوعية (Voluntary)، دائمة (Permanent)، مهنية متخصصة (Professional)، نقابات (Guilds)، أهدافها: تبادل المساعدة (Mutual aid)، تحقيق الرفاهية (Welfare)، توفير الحماية (Protection)، تبني قضية مشتركة (Common cause)، وتحقيق أهداف مشتركة (Common aims)، ورعاية مصالح (Interests).

(50) Claude Cahen, "Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?" *The Islamic City: A Colloquium*, ed. A.H. Hourani and Suppl M. Stern (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970), 52.

(51) Gabriel Baer, "Guilds in Middle Eastern History", *Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. M.A. Cook (London: Oxford University Press, 1970), 12.

(52) D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 vols. Rome, 1926-38, I, 170-71; Stern, Suppl M., "The Constitution of the Islamic City. *The Islamic City: A Colloquium*, ed. A.H. Hourani and Suppl M. Stern. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970), 48-49; Nallino C.C., Enciclopedia Italiana, Suppl s. "Corporazione".

(٥٣) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*، ولا سيما الفصلان الأول والثالث.

(٥٤) لمعالجة تفصيلية انظر كتابي: *The Rise of Colleges*، وانظر أيضاً مقالي:

G. Makdisi, "The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 1 (1984), 233-252.

(٥٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٦ مجلدات، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٤٨-١٩٤٩م)، ٣: ٣٧٦، وانظر أيضاً:

G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 99-100.

(56) Stern, Suppl.M., The Constitution of the Islamic City, *The Islamic City: A Colloquium*, ed. A.H. Hourani and Suppl.M. Stern, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970), 48; C. Cahen, "Y a-t-il eu, 58 n. 20; 60 n. 27.

(57) G. Makdisi, "La Corporation à l'époque classique de l'Islam, *Présence de Louis Massignon: Hommages et témoignages*, (Paris: Maisonneuve et Larose, 1987), 35-49.

(٥٨) عن التفصيلات الكاملة المتعلّقة بهذا النوع من الكليات، انظر
G. Makdisi, Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad', *BSOAS*, 24 (1961), 1-56, George Makdisi, 'On the Origin and Development of the College in Islam and the West" in *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations*, ed. K.I.H. Semaan. Albany, (New York: SUNY Press, 1980), 26-49, G. Makdisi, *The Rise of Colleges*.

(٥٩) ابن كثير، **البداية والنّهاية في التّاريخ**، ١٤ مجلّد (القاهرة: مطبعة السّعادة، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ١١: ٣٥٣.

(٦٠) ابن الجوزي، المنتظم، ٧: ٢٧٢ (السّطران ٥-٦)؛ ابن كثير، البداية والنّهاية، ١١: ٣٥٤ (السّطران ١٠-١١)؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٣: ١٧٤ (السّطران ١-٢)؛ قارن أيضًا:
G. Makdisi, 'On the Origin and Development of the College in Islam and the West', 33.

(٦١) انظر هذا الحدث في تلك السّيرة الذّاتية التي دوّنها أحدُ طلّاب هذا الأستاذ في:
George Makdisi, Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad', *BSOAS*, XXIV (1961), 54; Makdisi, 'On the Origin and Development of the College, 34.

(٦٢) عن التّفصيلات الكاملة المتعلّقة بهذا النّوع من الكلّيات، انظر:
George Makdisi, Muslim Institutions; G. Makdisi, 'On the Origin and Development of the College; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*.

(٦٣) ابن الجوزي، **المُنتظَم**، ٩: ١٦٦؛ Makdisi, Muslim Institutions of learning, 37

(٦٤) عن مناهضة الشّيرازي للأشاعرة في أصول الفقه، انظر التّفصيلات البيليوغرافية الواردة في:
George Makdisi, Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History', *Stodiya Islamica*, 17 (1962), 74, n1.

(٦٥) انظر:
Lerch. J.R., "Teaching Authority of the Church (Magisterium), in: *New Catholic Encyclopedia* (NCE), Suppl.v. Magisterium.

(66) Mann, J., *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1931), 87 ff.

وهو هناك ينقلُ عن:
Groner, T., The Legal Methodology of Hai Gaon, *Brown Judaic Studies 66*, (California: Scholars Press, 1985),10.

(67) Goldziher I., *Vorlesungen über den Islam*, (Heidelberg, Carl Winter, 1910), Fr. tr., *Dogme et la loi de l'Islam*, (Paris, P. Geuthner, 1920), Eng. tr., *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. and R. Hamori, (Princeton University Press), 1981, 2nd German ed., F. Babinger, (Heidelberg, 1925).

وأول عنايتك للفصل العاشر، الذي يتناول الشيعة، ولا سيما الفقرة الأخيرة، الشطر العاشر.

(68) Goldziher I., *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, (Leipzig, O. Schulze, 1884), Eng. tr. Goldziher I., *Zâhirîs Their Doctrine and Their History*, tr. W. Behn, (Leiden: E.J. Brill, 1971), 36 n.1.

والخط أنّ جولدتسيهر يقرأ «جزادة» بدلًا من «جوّادة»، وأن ذلك الخطأ المطبعي قد تكرّر في المتن العربي وفي الترجمة.

(٦٩) ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ٣: ٣٠، رقم ٢٨٩. وعن الخلاف، انظر:

G. Makdisi, *The Rise of Colleges*.

(70) Avery Dulles, 'What is Magisterium?' *Origins*, 6, (1976), 85.

(71) Ibid.

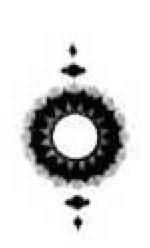
(72) Yves Congar, 'Pour une histoire sémantique du terme "magisterium"', *Revue des Sciences Philosophiques et Theologoques*, 60 (1976), 103.

(٧٣) انظر:

Charles Thurot, *De l'organisation de l'enseignenment dans l'Université de Paris au Moyen Age*, (Paris, Dezobry, E. Magdeleine, et cie, 1850), 160; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 279; G. Makdisi, 'Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid, and Academic Freedom'. La Notion de liberté au Moyen Age: *Islam, Byzance, Occident, The Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia, IV*, edited by G. Makdisi, D. Sourdel and J. Sourdel-Thomine, (Paris: Les Belles Lettres, 1985), 85; Y. Congar, 'Pour une histoire sémantique, 103-104.

(74) Y. Congar, Pour une Histoire Sèmantique du terme "Magisterium", 103-04.

(٧٥) إنّ تلك الحرية -في معناها الأصيل- هي حُرية الطّالب في التعلُّم وتكوين رأيه في آراء الأساتذة وحُكمه الخاص عليها، وهو تمرين يُعدُّ جزءًا رئيسًا من تعليم الطّالب الجامعي، وتنمية للحسّ النّقدي لديه، وإعدادًا له؛ تحسُّبًا لانضمامه لهيئة الأساتذة الذين تمتّعوا بحرية إبداء آرائهم. ولا تعني حُرية الطلّاب، في هذا السّياق، أنها تصلح مسوّغًا للدّروس الاختيارية التي نعرفها في العصر الحديث. لقد كان هذا النّظام الأخير وليد تطور محلّي فحسب، ويُعزى السّبب فيه إلى إليوت (Elliot) رئيس جامعة هارفارد (Harvard university). وقد ترتّبت عليه بعض الآثار الجانبية الضارة التي عانت منها كليّات الجامعة لبعض الوقت حتى وجدت العلاج الناجع.



الباب الثاني

مؤسسات الأدب وتصنيفها

(١) البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق م. ل. كرهل (M. Ludolf Krehl)، ٤مج، (ليدن: منشورات بريل، ١٨٦٢-١٩٠٨م)، «كتاب الأذان»، ٨٧، الباب السابع والعشرون، ٣٢٥-٣٢٦، وفي الترجمة الفرنسية ثمّة: «معلّم المدرسة» (maitre d'école)؛ المصدر نفسه، ٤: ٤٢٠؛ وعن حالاتٍ أخرى من هذه المدارس المبكرة، انظر مقالة جولدتسيهر: I. Goldziher, 'Education (Muslim), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 199a.

(2) *Bibliotheca geographorum Arabicorum* by M. J. de Goeje, (Leiden: E. J. Brill, 1870-1894), 2: 87; Goldziher, Education (Muslim), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 202b.

(٣) النُّعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ١: ٤٤٣؛ Reinhart P.A. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1881), "Sabil, Maktab's-sabil: une école gratuite"; li's-sebil gratuitement, Per Deo".

(٤) التنوخي، نِشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (بيروت: دار صادر، ١٩٧١م [وما يليها])، ٨: ١٧٥؛ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967-84), 2: 629. والمصادر المذكورة ثمّة.

(٥) ابن الأبّار، المقتضب من كتاب تُحفة القادم، تحقيق إبراهيم الأبياري، (القاهرة-بيروت: دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللُّبناني، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ٧٨.

(٦) ابن الجوزي، المُنتظم، ٦: ٩٤.

(٧) كتاب الزَّهرة هو منتخباتٌ (Anthology) من الشعر مع قراءاتٍ في النثر المسجوع، عنه، انظر: زكي مبارك، النثر الفنّي في القرن الرّابع، ٢مج، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٤م)، ١: ٨٣؛ Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, 2nd ed. 2 vols. (Leiden: E.J. Brill 1943-49) و3 supplements (*Suppl*), 1937-42. *Suppl*. 1: 249-250; Sezgin, *GAS*, 2: 75, Index.

(٨) وعبارة القفطي: «من مكتبه خرج الكتّاب والأفاضل». انظر: القفطي، إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ٤مج، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩-١٣٧١هـ/ ١٩٥٠-١٩٥٥م)، ١: ٣٥٨-٣٥٩.

(٩) القفطي، المصدر نفسه، ٤: ٨١-٩٢.

(١٠) ياقوت الحموي الرّومي، معجم الأدباء المسمّى إرشادُ الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق أحمد فريد الرّفاعي، ٢٠مج، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٦-١٩٣٨)، ٤: ١٧٥-١٨٥.

(١١) وهو مخطوطٌ ذكره بروكلمان، انظر: Brockelmann, *GAL*, 1: 324.

(12) Brockelmann, *GAL*, 1: 324; *Suppl.* 1, 557-8,

حيث يؤرّخ المصنّف (يعني ظهير الدّين البيهقي) تاريخ تصنيف الباخرزي (ت ٤٦٧هـ/ ١٠٧٥م) لكتابه دُميَة القصر بجُمادى الآخرة من عام ٤٦٦هـ (فبراير-مارس/ شباط-آذار من عام ١٠٧٤م)، بينما يؤرّخ المصنّف تاريخ شروعه في تذييله عليه بغُرّة جُمادى الأولى من عام ٥٢٨هـ (٢٧ فبراير/ شباط من عام ١١٣٤م) وفراغه منه بشهر رمضان من عام ٥٣٥هـ (إبريل - مايو/ نيسان-أيار من عام ١١٤١م).

(١٣) تُرجمت تلك المعلّقات إلى الإنجليزية، انظر:

Anne Blunt and Wilfrid Scawen Blunt, *Seven golden Odes of Pagan Arabia*, (London: Chiswick Press 1903).

انظر أيضًا:

Frank E. Johnson, *Seven Poems Suspended in the Temple at Mecca*, (Bombay: Education society's steam press, 1893).

(١٤) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللّغويّين، (القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٤٥هـ/ ١٣٧٣م)، ٤٨.

(١٥) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ١٠٦. وعن ابن سيرين-الذي اشتهر بتفسير المنامات-انظر: ت. فهد، «ابن سيرين»، في: دائرة المعارف الإسلامية *Encyclopedia of Islam (EI)*.

(١٦) القِفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٩٥-٩٧.

(١٧) القِفطي، المصدر نفسه، ٢: ٢٨٣.

(١٨) المصدر نفسه، ٢: ١٩١-١٩٢.

(١٩) المصدر نفسه، ٢: ٢٣٤.

(٢٠) ابن الجَوزي، المُنتظَم، ١٠: ١٣٠.

(٢١) القِفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٢٤١-٢٤٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ٣: ٣٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ٢: ٣١١-٣١٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ١: ٣٢٢.

(٢٥) المقدسي، أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق م. ج. دي خويه (M.J. de Goeje)، (ليدن: منشورات بريل، ١٨٨٥)، ٢٠٥.

(٢٦) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللّغويّين، ٢٧٨-٢٧٩.

(٢٧) اليَغموري، نور القَبس المختصر من المقتبَس في أخبار النُّحاة والأدباء والشُّعراء للمَرزُباني،

تحقيق رودلف زلهايم (Rudolf Sellheim) (فيسبادن Wiesbaden: فرانز شتاينر، ١٩٦٤)، ٢٢٥.

(٢٨) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٤: ٢٩.

(٢٩) القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٣٣٦.

(٣٠) القفطي، المصدر نفسه، ٢: ٣٤٤-٣٤٥.

(٣١) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٥: ٢٤٣.

(٣٢) ابن خلّكان، المصدر نفسه، ٦: ٢٣٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ٦: ٤٦-٤٧.

(٣٤) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللُّغويّين، ٧. وعن حسّان بن ثابت، انظر: عرفات، «حسّان بن ثابت»، في: (*EI*).

(٣٥) القفطي، إنباه الرُّواة، ٤: ٧.

(٣٦) القفطي، المصدر نفسه، ٢: ١٢٧-١٣١. وعن عبد الله بن محمّد، انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٠: ٧٢-٧٣. وعن جدّه الذي ربّما كان هانئ ابن المنذر الكلاعي، انظر: Sezgin, *GAS*, 1: 258.

(٣٧) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٧: ١٣٩.

(٣٨) القفطي، إنباه الرُّواة، ١: ١٨١. عن جامع الأنباريّين، انظر:

Guy Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, (Oxford: Clarendon Press, 1900), 61.

(٣٩) القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٢٠٢.

(٤٠) عن شعره، انظر ما كتبه بلاشير (Blachère Régis)، «ذي الرُّمّة»، في: (*EI*).

(٤١) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللُّغويّين، ٢٦٧-٢٦٨.

(٤٢) أبو البركات الأنباري، نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء، تحقيق عطية عامر (ستكهولم Stockholm: الدراسات الشّرقية الاستُكهولمية، ١٩٦٣)، ٢٢٤.

(٤٣) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللُّغويّين، ٣١٥.

(٤٤) اليَغموري، نور القَبس، ١٧٩.

(٤٥) ياقوت الحَموي، معجَم الأدباء، ١٧: ١٣٩.

(46) G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 85.

(٤٧) أبو البركات الأنباري، نُزهة الألبّاء، ٢١٨.

(٤٨) أبو البركات الأنباري، المصدر نفسه، ٢٢٠-٢٢١. (كان حيًّا سنة ٥٠٩هـ)؛ ابن خلّكان، وفَيات الأعيان، ٣: ٢٤[1].

---

(1) ذكر أبو البركات الأنباري أنّه رأى خطَّ الفصيحي بالقراءة عليه مؤرّخًا بسنة (٥٠٩هـ/ ١١١٥م). وقد تُوفّي الفصيحي عام (٥١٦هـ/ ١١٢٣م)، ولا خلاف بين المؤرّخين في ذلك. ولستُ أدري ما الذي دعا مقدسي إلى ذكر أنّه كان حيًّا سنة (٥٠٩هـ)، على الرغم من أنّه قد أرّخ لسنة وفاته على نحو دقيق في المتن. ولعله سهوٌ. (المترجم)

(٤٩) ابن الجوزي، المنتظم [illegible]

(٥٠) عن [illegible]

[illegible] H. Massé [illegible]

(٥١) القاضي الفاضل [illegible] Brockelmann [illegible]

(٥٢) القفطي، إنباه الرواة ١ [illegible]

(٥٣) [illegible] Youssef Eche, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie en Syrie et en Egypte au Moyen Age* (Damascus: IFD, 1967).

وقد [illegible] G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 25-27

(54) G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 24 ff.

(٥٥) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ١: ٣٠٣، ٣٠٩، ٣٢٣.

(٥٦) القفطي، إنباه الرواة ٢: ٢٨٣.

(٥٧) عن الجاحظ الأديب المعروف صاحب الرسائل، انظر: مقالة ش. Ch. Pellat عن [illegible] مادة (الجاحظ) في (*EI*).

(58) Brockelmann, *GAL, Suppl.* 1: 243.

(٥٩) ابن الجوزي، المُنتظم، ١٠: ٢٤٨؛ ابن أبي الوفاء القُرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ٢مج، (حيدر آباد-الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٢هـ)، ١: ٩٥؛ و ٢: ٣٢٠.

G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 25, notes 177-178.

(60) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 286.

(٦١) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ١٤٧؛ السّيوطي، بُغية الوُعاة في طبقات اللغويين والنُّحاة، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ٢مج، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤-١٩٦٥م)، ٢: ٦٤.

(٦٢) ياقوت الحَمَوي، معجَم الأدباء، ١٧: ٢٣٧. وعن مصنَّف الإسفراييني في فلسفة الأخلاق، انظر: Brockelmann, *GAL, Suppl.* 1: 351.

(٦٣) ياقوت الحَمَوي، معجَم الأدباء، ١٧: ٢٣٧. وعن الأبيوَردي انظر: Brockelmann, *GAL,* 1: 253; *Suppl.* 1: 447، والمصادر المذكورة ثمّة.

(٦٤) ذكر السخاوي هذا الكتاب في التاريخ في: الإعلان بالتوبيخ، والترجمة الإنجليزية لـ روزنتال، انظر:

F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, (Leiden: E.J. Brill, 1952), 382.

(65) Brockelmann, *GAL*, 1: 279; *Suppl.* 1: 429.

(٦٦) انظر: ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٦: ٣٧١-٣٧٢. وقد درس الفقه على أسعد الميهني وابن برهان، مدرّس الفقه بالنّظامية.

(67) Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 1: 441

وديوانُه مخطوطٌ محفوظٌ في مكتبة رامبور (Rampur) بالهند[أ].

(٦٨) أبو البركات الأنباري، نُزهة الألبّاء، ٢٢٠-٢٢١. لكنّ ابن خلّكان توقّف في سبب هذه النسبة، انظر: وفيات الأعيان، ٣: ٢٤.

(69) Brockelmann, *GAL*, 1: 280, *Suppl.* 1: 492

والمصادر المذكورة ثمّة، حيث ذكر أنّ الجواليقي ولد عام (٤٦٦هـ/ ١٠٧٢م)، وتُوفي عام (٥٣٩هـ/ ١١٤٥م). بيد أنّي أفضّل التّواريخ التي ذكرها تلميذُه ابن الجوزي في: المُنتظم، ١٠: ١١٨؛ فهي أدقّ[ب].

(70) Brockelmann, *GAL*, 1: 280, *Suppl.* 1: 492-93.

والمصادر المذكورة ثمّة.

(٧١) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٥: ٩٦-٩٧؛ ابن شاكر الكُتبي، فوات الوفيات، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٥١)، ٢: ٦١١.

(٧٢) أبو البركات الأنباري، نُزهة الألبّاء، ٢٤٠.

(٧٣) القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٣٥٦-٣٥٧.

(٧٤) ياقوت الحَمَوي، معجَم الأدباء، ١٩: ٢٨٢؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٥: ٩٦. وثمّة مخطوطات عديدة قد وصلتنا من تلك الأمالي، كما أن هناك نشرة منها ظهرت في حيدر آباد عام (١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠-١٩٣١م)[ج].

(٧٥) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٥: ٩٦.

(٧٦) انظر: ياقوت الحَمَوي، معجَم الأدباء، ١٩: ٢٨٢؛ القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٣٩٣.

(77) Youssef Eche, *Les Bibliothèques arabes*, 170

(78) Brockelmann, *GAL*, 1: 281-82; *Suppl.* 1: 494-95.

والمصادر المذكورة ثمّة.

(٧٩) قارن: أبو البركات الأنباري، نُزهة الألبّاء، ٥٥ (سطر ٦ وما يليه). وفي مقاربته بين النحو والفقه كان الأنباري يقتدي بمحمّد بن السّرّاج (ت ٣١٦هـ/ ٩٢٨م) ولا سيّما في مصنّف الأخير المسمّى كتاب أصول النحو، انظر:

Sezgin, *GAS*, 9: 82-85

انظر: مجلّة المَورد، ٧ (١٩٧٨)، ٢٦٧، وقد نُشر المجلّد الأوّل فحسب بتحقيق عبد الحسين محمّد الفتلي، النّجف، بغداد ١٩٧٣[د].

(أ) لعلّ مقدسي لم يتعرّف على نشرة هذا الدّيوان الصّادرة في بغداد بتحقيق مكّي السيد جاسم وشاكر هادي شكر، (بغداد: منشورات وزارة الإعلام، ١٩٧٤). (المترجم)

(ب) أرّخ ابن الجوزي مولد الجواليقي بذي الحجّة من عام (٤٦٥هـ)، وأرّخ وفاته منتصف المحرّم من عام (٥٤٠هـ). (المترجم)

(ج) ثمّة نشرة منها صدرت في (القاهرة: مطبعة الأمانة، ١٩٢٠) وهي تسبق نشرة حيدر آباد بعقد كامل من الزّمان. (المترجم)

(د) نال عبد الحسين محمّد الفتلي درجة الدّكتوراه عن أطروحته: «أبو بكر السّرّاج وتحقيق كتابه أصولُ النحو»، وقد أُجيزت أطروحتُه بكلية الآداب-جامعة القاهرة عام ١٩٧١، ثم نُشر المجلّد الأوّل من الكتاب بالنّجف بعد عامين على النحو =

(٨٠) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢: ٣٢٠.

(٨١) ابن الجوزي، المنتظم، ٩: ٦٦. قارن: G. Makdisi, Muslim Institutions of Learning, 37.

(٨٢) القفطي، إنباه الرواة، ٢: ١٤٧. وعبارة القفطي: «ذهب إلى درسها أعني النحو واللغة [بدار الكتب بالمدرسة النظامية ببغداد».

(83) Brockelmann, *GAL*, 1: 282, *Suppl.* 1: 495-96.

(٨٤) ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة (نشرة الفقي)، ٢: ١١١.

(٨٥) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ٢٥٥.

(٨٦) عن البغدادي ونصيحته التي أسداها للطلاب، انظر
G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 84-91.

(٨٧) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٠٣.

(٨٨) المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ٢مج، (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٤م)، وقد أعادت مكتبة المثنى تصويره بالأوفست (بغداد، د.ت)، ٤: ١٩٧.

(٨٩) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٣: ٢٥٧-٢٥٩؛ القفطي، **إنباه الرواة**، ٢: ٢٨٣.

(٩٠) ابن الجوزي، **المنتظم**، ١٠: ١٣؛ G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 25.

(٩١) عن ابن المارستانية انظر: G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 35، الحاشية رقم (٥) للوقوف على المصادر وبعض التفصيلات الأخرى.

(٩٢) القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ١٤مج، (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م)، وقد أعيد طباعته بالتصوير، القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م)، ١: ٤٦٦-٤٦٧.

(٩٣) وحملت أيضًا هذه اللفظة معانيَ أخر عديدة، انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 11.

(٩٤) وكان مولًى للأمير العبّاسي إبراهيم بن المهدي، انظر: Sezgin, *GAS*, 1: 373.

(٩٥) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٢٤٧.

(٩٦) عن هذا الطّبيب الأديب، انظر: ج. ك. ڤاديت (J. C. Vadet)، «ابن ماسويه»، في: (*EI*²)؛
Sezgin, *GAS*, 3: 231-36.

(٩٧) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٩: ١٢٣.

(٩٨) كذا في إنباه الرواة للقفطي، وصوابها «أندية».

(٩٩) القفطي، **إنباه الرواة**، ٢: ٢٣-٢٤.

(١٠٠) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٥٣٣-٥٣٤.

(١٠١) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، ٦: ٢٧-٢٨؛ وانظر أيضًا: ماريوس كانار (M. Canard)، «ابن كِلِّس» في: (*EI*²).

(١٠٢) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، ٥: ٢٧٧.

(١٠٣) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٥٣٧.

---

* الموضح عاليه. ولعله اقتصر على تحقيق هذا الجزء في أطروحته المذكورة آنفًا. وطُبع الكتاب طبعة أولى في ثلاث مجلدات عام (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) بمؤسسة الرسالة البيروتية. (المترجم)

(١٠٤) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٦: ٢٣٠.

(105) R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, ٢: ١٤٤، «أسر».

(١٠٦) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٥٤٣. «عرف دكان الطبيب (أي وكالة عمله وحرفته)»، انظر E. W. Lane, *An Arabic English Lexicon* (London: Williams and Norgate, 1863-93), مادة «عرج».

(١٠٧) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ٢٣٩-٢٤٠؛ القفطي، إنباه الرُّواة، ١: ١٠٢؛ Sezgin, *GAS*, 8: 249؛ قارن G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 123.

(١٠٨) ابن الجوزي، المُنتظم، ٦: ٣٦٥. قال ابن الجوزي: «كانت دارُه مجمعاً لأهل العلم من كل فنّ».

(١٠٩) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ٣٣٦؛ Sezgin, *GAS*, 9: 207-09.

(١١٠) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٤١.

(١١١) القفطي، إنباه الرُّواة، ١: ٥٥.

(١١٢) القفطي، المصدر نفسه، ٢: ٢١٦.

(١١٣) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ١: ٩٣. وعن أبي العلاء المعرّي، انظر: ب. سمور (P. Smoor)، «أبو العلاء المعرّي»، في: (*EI²*).

(١١٤) ياقوت الحَمَوي، معجم الأدباء، ٤: ٤٩-٥٠. وعن أمثلة أخر للشُّيوخ الذين درّسوا في منازلهم، انظر: القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ١٩٢؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٠٨، ٥٨٠.

(١١٥) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ١٣٤.

(١١٦) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ١٥٦؛ Sezgin, *GAS*, 9: 205، والمصادر المذكورة ثمّة.

(١١٧) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٥٨٠.

(١١٨) عن عبد الحميد الكاتب، انظر: هاملتون أ. ر. جب (H. A. R. Gibb)، «عبد الحميد»، في: (*EI²*).

(١١٩) عن [أبي العلاء] سالم الذي عُدّ واحدًا من أعظم البلغاء، انظر: ابن النديم، الفهرست، (القاهرة: المطبعة الرّحمانية، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م)، ١٧١.

(١٢٠) عن هَرثمة بن أعيَن، انظر: شارل بلّا (Charles Pllat)، «هَرثمة بن أعين»، في: (*EI²*).

(١٢١) التَّنوخي، نِشوار المحاضَرة، ٨: ٤٥-٤٦؛ وعن الفضل بن مروان، انظر: دومينيك سورديل (D. Sourdel)، «الفضل بن مروان»، في: (*EI²*) والمصادر المذكورة ثمّة.

(١٢٢) التَّنوخي، نِشوار المحاضَرة، ٨: ٥٤-٥٥.

(١٢٣) ياقوت الحَمَوي، معجَم الأدباء، ١٣: ٢١ وما يليها.

(١٢٤) ابن خلّكان، وفَيات الأعيان، ٦: ٢١٩.

(١٢٥) ابن خلّكان، المصدر نفسه، ٦: ٢١٩-٢٢٠.

(١٢٦) المصدر نفسه، ٦: ٢٢٤.

(١٢٧) المصدر نفسه، ٦: ٢٢٠.

(١٢٨) المصدر نفسه، ٦: ٢٢١.

(١٢٩) ياقوت الحَمَوي، معجَم الأدباء، ٥: ١٩-٣١.

[illegible]

[illegible] Brockelmann [illegible]

[illegible]

القفطي، إنباه الرواة [illegible]

القفطي، المصدر نفسه [illegible]

المصدر نفسه [illegible]

المصدر نفسه [illegible]

ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء [illegible]

(١٤٠) ابن الجوزي، المنتظم [illegible]

(١٤١) القفطي، إنباه الرواة [illegible]

(١٤٢) القفطي، المصدر نفسه [illegible]

(١٤٣) ابن الجوزي، المنتظم [illegible]

(١٤٤) ابن الجوزي، المصدر نفسه [illegible]

(١٤٥) [illegible]

(١٤٦) القفطي، إنباه الرواة [illegible]

(١٤٧) ابن الجوزي، المنتظم [illegible]

(١٤٨) ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، تحقيق عبد الله مخلص (القاهرة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٢٤م)، [illegible]

(١٤٩) الزركشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس (بيروت، دار الثقافة، [illegible])، [illegible]

(١٥٠) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب ٣: ٢٤٩-٢٥٠.

(١٥١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء [illegible]

(١٥٢) الصفدي، الوافي بالوفيات [illegible]

(١٥٣) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء [illegible]

(١٥٤) القفطي، إنباه الرواة [illegible]

(١٥٥) القفطي، المصدر نفسه [illegible] (مقدمة المحقق)

(١٥٦) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين [illegible]؛ القفطي، إنباه الرواة ١: ٣٠ (مقدمة المحقق)

(١٥٧) القفطي، المصدر نفسه [illegible]

(١٥٨) المصدر نفسه ٣: [illegible]

(١٥٩) المصدر نفسه، ١: ٢٠٢.

(١٦٠) حققه عبد الرحمن بدوي في نشرة نقدية حديثة. انظر: مُبَشِّر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي (مدريد: المعهد المصري للدراسات الإسلامية، ١٩٥٨).

(١٦١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، [illegible]؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٥٦٠-٥٦١؛ Brockelmann, GAL, 1: 459; Sezgin, GAS, 1: 168.

(١٦٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٥٦٦-٥٦٨.

(١٦٣) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٣٥٥، ٤٠٥؛ Brockelmann, GAL, 1: 487-88, Suppl. 1: 891؛ وعن اختلاف المؤرخين فيما يتعلق بتاريخ وفاته، انظر: THB, 49، الحاشية الثالثة.

(١٦٤) القفطي، إنباه الرواة، ٢: ٤٨؛ Brockelmann, GAL, Suppl. 1: 491.

(١٦٥) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٦٥١-٦٥٩، ولا سيما صفحتي ٦٥٥-٦٥٦.

(١٦٦) أبو شامة المقدسي، تراجم رجال القرنين السادس والسابع، تحقيق محمد زاهد الكوثري (القاهرة: دار نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)، ٩٥-٩٩.

(١٦٧) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٧٢٣-٧٢٨.

(١٦٨) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٣٤٤.

(١٦٩) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ٢٣٩.

(١٧٠) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١١: ٢٢٥.

(١٧١) ابن الجوزي، المُنتظم، ٦: ٣٥٩. وعبارة الصُّولي كما جاءت عند ابن الجوزي: «كلّ هذه الكُتب سماعي».

(١٧٢) القفطي، إنباه الرُّواة، ١: ٢٥-٢٦.

(١٧٣) يشير -على الأرجح- إلى محراب المسجد، حيث قام بتدريس تلك الإبرازة (أي الإصدار) من الكتاب.

(174) Sezgin, GAS, vols. 8-9, and index.

(١٧٥) قمتُ بترجمة هذا المقطع إلى الإنجليزية عن أصله الذي ورد عند كلٍّ من: ابن النديم، الفهرست، ١١٣-١١٤؛ القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ١٧٥-١٧٦.

(١٧٦) القفطي، المصدر نفسه، ٣: ٦٤.

(177) Brockelmann, GAL, Suppl. 1: 541.

(١٧٨) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٣٧٨-٣٧٩.

(١٧٩) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ٣٠٩.

(١٨٠) اليغموري، نور القَبَس، ٥٩.

(١٨١) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٣٥١.

(أ) لم يذكر مقدسي في لائحة مصادره مرجعًا اختصاره (THB) (؟!)، وكذلك فإنّ ما رواه العوضي عن أنّ أبي السّعادة بن التلميذ تُوفّي في صفر عام (٥٦٠هـ/ ١١٦٤م) ببغداد، بلا خلاف بين المؤرّخين. وكذلك فإنّ مجد الدّين بن الصّاحب قُتل في ربيع الأوّل عام (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) بلا خلاف بين المؤرّخين أيضًا. فلم يبقَ ممن ذكرهم مقدسي في تلك الفقرة إلّا ابن أمين الدّولة، وكان خاملًا لا ذكر له، وأستبعدُ أن يكون مقدسي قد عناه باختلاف المؤرّخين في سنة وفاته. (المترجم)

(١٣٠) عن إمام الحرمين الجويني، انظر: تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٥: ١٨٥، وعن ابن عقيل، انظر: ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، (نشرة دمشق) ١: ١٩٤، (نشرة القاهرة)، ١: ١٥٢.

(١٣١) القفطي، **إنباه الرواة**، ٣: ١٢٩-١٣٠.

(١٣٢) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٦: ١٧٤-١٨٦، ٦: ١٢٩-١٤٠، Sezgin, *GAS*, I: 372-73.

(١٣٣) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ١٨: ١٤٢-١٤٣، Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* I: 188-249, 250.

(١٣٤) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق إبراهيم كيلاني، ٣مج، الجزء الثاني في قسمين، (دمشق: مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، ١٩٦٤م)، ٢: القسم الأول، ١٠٥.

(١٣٥) القفطي، **إنباه الرواة**، ١: ٢٠ (مقدمة المحقق).

(١٣٦) القفطي، المصدر نفسه، ٤: ٨.

(١٣٧) المصدر نفسه، ٢: ٣٥١.

(١٣٨) المصدر نفسه، ٣: ٢٢٤-٢٢٥.

(١٣٩) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٥٦٧-٥٦٨.

(١٤٠) ابن الجوزي، **المنتظم**، ١٠: ٢٤١.

(١٤١) القفطي، **إنباه الرواة**، ٢: ١٠٢.

(١٤٢) القفطي، المصدر نفسه، ٣: ٣٠٥-٣٠٦.

(١٤٣) ابن الجوزي، **المنتظم**، ٧: ١٦٥.

(١٤٤) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٧: ١٨٠.

(١٤٥) عن برجوان، انظر: برنارد لويس (B. Lewis)، مادة «برجوان» في: (*EI*²).

(١٤٦) القفطي، **إنباه الرواة**، ١: ١٥٧-١٥٨.

(١٤٧) ابن الجوزي، **المنتظم**، ٦: ٢٧٥.

(١٤٨) ابن الصيرفي، **الإشارة إلى من نال الوزارة**، تحقيق عبد الله مخلص، (القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية BIFAO، ١٩٢٤)، ٨٥.

(١٤٩) المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥)، ٦: ٢١٢-٢١٣.

(١٥٠) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ٣: ٢٥٩-٢٦٠.

(١٥١) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٦: ١١.

(١٥٢) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ١٧: ١٥.

(١٥٣) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٥٧١.

(١٥٤) القفطي، **إنباه الرواة**، ٣: ١٦٦-١٦٧.

(١٥٥) القفطي، المصدر نفسه، ١: ٢٠ (مقدمة المحقق).

(١٥٦) الزبيدي، **طبقات النحويين واللغويين**، ١٦٦؛ القفطي، **إنباه الرواة**، ١: ٢٠ (مقدمة المحقق).

(١٥٧) القفطي، المصدر نفسه، ١: ١٤٨.

(١٥٨) المصدر نفسه، ٣: ٢٣٥.

(١٥٩) المصدر نفسه، ١: ٢٠٢.

(١٦٠) حقّقه عبد الرحمن بدوي في نشرة نقدية حديثة، انظر: مُبشِّر بن فاتك، **مختار الحِكَم ومحاسن الكَلِم**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، (مدريد: المعهد المصري للدراسات الإسلامية، ١٩٥٨).

(١٦١) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٧: ٧٧؛ ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٥٦٠-٥٦١؛ Brockelmann, *GAL* 1: 459; Sezgin, *GAS*, 1: 188.

(١٦٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٥٦٧-٥٦٨.

(١٦٣) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٣٥٥، ٤٠٥؛ Brockelmann, *GAL*, 1: 487-88, *Suppl.* 1: 891. وعن اختلاف المؤرخين فيما يتعلق بتاريخ وفاته، انظر: THR, 45، الحاشية الثالثة[أ].

(١٦٤) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٤٨؛ Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 1: 494.

(١٦٥) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٦٥١-٦٥٩، ولا سيّما صفحتي ٦٥٥-٦٥٦.

(١٦٦) أبو شامة المقدسي، **تراجم رجال القرنين السادس والسابع**، تحقيق محمّد زاهد الكوثري، (القاهرة: دار نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)، ٩٥-٩٩.

(١٦٧) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٧٢٣-٧٢٨.

(١٦٨) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٣٤٤.

(١٦٩) الزُّبيدي، **طبقات النحويّين واللُّغويّين**، ٢٣٩.

(١٧٠) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١١: ٢٢٥.

(١٧١) ابن الجوزي، **المُنتظم**، ٦: ٣٥٩. وعبارة الصُّولي كما جاءت عند ابن الجوزي: «كلّ هذه الكُتب سماعي».

(١٧٢) القِفطي، **إنباه الرُّواة**، ١: ٢٥-٢٦.

(١٧٣) يشير -على الأرجح- إلى محراب المسجد، حيث قام بتدريس تلك الإبرازة (أي الإصدار) من الكتاب.

(174) Sezgin, *GAS*, vols. 8-9, and index.

(١٧٥) قمتُ بترجمة هذا المقطع إلى الإنجليزية عن أصله الذي ورد عند كلٍّ من: ابن النّديم، **الفِهرست**، ١١٣-١١٤؛ القِفطي، **إنباه الرُّواة**، ٣: ١٧٥-١٧٦.

(١٧٦) القِفطي، المصدر نفسه، ٣: ٦٤.

(177) Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 1: 541.

(١٧٨) القِفطي، **إنباه الرُّواة**، ٢: ٣٧٨-٣٧٩.

(١٧٩) الزُّبيدي، **طبقات النحويّين واللُّغويّين**، ٣٠٩.

(١٨٠) اليَغموري، **نور القَبس**، ٥٩.

(١٨١) القِفطي، **إنباه الرُّواة**، ٢: ٣٥١

(أ) لم يذكُر مقدسي في لائحة مصادره مرجعًا اختصاره (THR) (١٢)، وكذلك فإنّ ما زاد الغموض غموضًا أنّ أمين الدولة ابن التلميذ تُوفّي في صَفَر عام (٥٦٠هـ/ ١١٦٤م) ببغداد بلا خلاف بين المؤرّخين. وكذلك فإنّ مجد الدين بن الصاحب قُتل في ربيع الأوّل عام (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) بلا خلاف بين المؤرّخين أيضًا. فلم يبق ممن ذكرهم مقدسي في تلك الفقرة إلا ابن أمين الدولة، وكان خاملًا لا ذكر له، وأستبعدُ أن يكون مقدسي قد عناه باختلاف المؤرّخين في سنة وفاته. (المترجم).

(١٨٢) القفطي، المصدر نفسه، ٣: ٢٦٣.

(١٨٣) الزبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ٣٠٩.

(١٨٤) القفطي، إنباه الرّواة، ٢: ١٦٥-١٦٦. وقد حقّق لويس شيخو هذا الكتاب ونشره في بيروت سنة ١٨٨٥ ثم أُعيد نشره سنة ١٨٩٨ تحت عنوان الألفاظ الكتابية. وثمة نشرة له صدرت في القاهرة عام ١٩٣١.

(١٨٥) اليعموري، نور القبس، ٢٢٥-٢٢٦.

(١٨٦) القفطي، إنباه الرّواة، ٢: ١٢٧-١٢٨.

(١٨٧) تاج الدين السُّبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥: ١٢٢ (السطر الرابع وما يليه).

(١٨٨) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٢٦٠.

(١٨٩) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ٢٩٠.

(١٩٠) القفطي، إنباه الرّواة، ١: ١٣٦.

(١٩١) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حُكماء الإسلام، تحقيق محمّد كُرد علي، (دمشق: مطبعة الترقّي، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م)، ١٤٦.

(١٩٢) القفطي، إنباه الرّواة، ٣: ٢٢٤-٢٢٥.

(١٩٣) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ٢٩١.

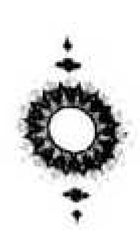
(١٩٤) القفطي، إنباه الرّواة، ٣: ١٩٤-١٩٥.

(١٩٥) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٦٥٥.

(196) G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 125.

(١٩٧) القفطي، إنباه الرّواة، ٣: ٩٦؛ قارن:

Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second, 1194-1250*, tr. E.O. Lorimer, (New York: Frederick Ungar, 1931), 183 ff, esp. 185-186.



الباب الثالث

التدريس: تنظيم المعرفة

(1) G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 75.

(٢) ابن النّديم، الفِهرست، ٥٠٨ وما يليها. وعن ابن النّديم وكتابه الفِهرست، انظر: شارل بلّا C. Pellat، «ابن النّديم»، في: (*EI²*).

(٣) انظر، على سبيل المثال: قول القِفطي في ابن العصّار، «تخرّج عليه في الأدب جماعة»، انظر: إنباه الرُّواة، ٢: ٢٩١.

(٤) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٤٨٩.

(5) Nallino, Appendix D.[أ]

(٦) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللُّغويّين، ٢٧٩-٢٨٠. وعن الرّحلة إلى المشرق، انظر: حاشية (٥٥).

(٧) القِفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٣٠٤.

(٨) خلف الأحمر، المقدمة في النحو، تحقيق عز الدين التّنوخي، (دمشق: مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م)، ٣٤.

(٩) ياقوت الحَموي، معجَم الأدباء، ١٨: ٢٠٤.

(١٠) اليَغموري، نور القَبس، ٢٢٠؛ Sezgin, *GAS*, 8: 92; 9: 75

(١١) الحسن بن وهب الكاتب والشّاعر، زميلُ الشّاعر أبي تمّام، عنه انظر: Sezgin, *GAS*, 2: 620.

(١٢) محمّد بن عبد الملك الزّيّات، الشّاعر ووزير الخليفة المعتصِم والواثق من بعده، أُعدم بعد مصادرة ثروته الطّائلة بأمر من الخليفة المتوكّل، عنه انظر:

Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 1: 120; Sezgin, *GAS*, 2: 597.

(١٣) اليَغموري، نور القَبس، ٢٢٦.

(١٤) المُبرِّد، الكامل في اللّغة والأدب، ٣مج، تحقيق زكي مبارك، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، ١: ٣.

(15) Brockelmann, *GAL*, 1: 143; Sezgin, *GAS*, 1: 330.

(أ) ليس في ملاحق مقدسي إلّا ثلاثة ملاحق فحسب، أما الملحق الرّابع -الذي أشار إليه مقدسي أعلاه- فلا وجود له، كما لا يُشير فهرس محتويات الكتاب إلى وجوده! ولعله كان كلامًا لـ نالّينو في أقسام الأدب وفروعه عند العرب. وربّما حُذِف عند إعداد الكتاب للطّباعة. (المترجم)

(١٦) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، ٣مج (القاهرة: مطبعة الأخبار، ١٣٢٩هـ/١٩١١م)، ١: ٣٢-٣٣.

(١٧) ابن رجب الحنبلي، طبقات الحنابلة، (نشر لاوست والدهان)، ١: ١٧٠-١٧١.

(١٨) الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ٥٥.

(١٩) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٦: ١١٠. وكتاب ابن مماتي في الإدارة الحكومية المسمّى قوانين الدواوين، حققه عزيز سوريال عطية (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٣).

(٢٠) السكاكي، مفتاح العلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ١.

(٢١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١: ٤٨-٤٩.

(٢٢) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ١: ٥٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ١: ٥٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ١: ٥٣. وأما الآية القرآنية، فهي في سورة التوبة آية ٣.

(٢٥) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ١: ٥٣.

(٢٦) ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ٣مج، تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة (الرياض: مطبعة الرفاعي، ١٤٠٣-١٤٠٤هـ/١٩٨٣-١٩٨٤م)، ١: ٥٧-٥٨.

(٢٧) ابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٨)، خطبة الكتاب.

(٢٨) القفطي، إنباه الرواة، ٤: ١١٩.

(٢٩) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ٨مج، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)، ١: ٢٢٢، وأدرج دوزي (Dozy) هذا المحتوى نفسه في مادّة «أدب» Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 1: 33.

(30) Lane, *An Arabic-English Lexicon*, «المواد نفسها المذكورة في المتن».

(٣١) اليغموري، نور القبس، ١٢٧.

(٣٢) انظر على سبيل المثال: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٤: ١٩٩.

(٣٣) أبو حيّان التوحيدي، البصائر والذخائر، ٢: القسم الثاني، ٧٢٢.

(٣٤) ابن عبد ربّه، العِقدُ الفريدُ، تحقيق أحمد أمين وآخرين، ٧مج، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٧-١٣٧٢هـ/ ١٩٤٨-١٩٥٣م)، ٢: ٤٢١.

(٣٥) ابن المقفّع، الأدب الصغير، (بيروت: دار صادر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، ١٢.

(٣٦) ابن قُتيبة، عيون الأخبار، ٤مج، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٦-١٣٤٩هـ/ ١٩٢٨-١٩٣٠م)، ٢: ١٢٠، (السّطران ١٠: ١٢).

(٣٧) اليغموري، نور القبس، ١٢٧.

(٣٨) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ١: ٣٩١. قارن -من المنظور الشيشروني:

Franco Simone, ed., *Culture et politique en France à l'époque de l'humanisme et de la renaissance*, with Introduction by E. Gilson. (Turin: Accademia Della Scienze, 1974).

(٣٩) ابن عبد ربّه، العِقد الفريد، ٢: ٢٤١-٢٤٢.

(٤٠) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٣: ١٤٢.

(٤١) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ١٠٩.

(٤٢) الزبيدي، المصدر نفسه.

(٤٣) [illegible]، البصائر والذخائر، ٢، القسم الثاني، ٧٤٨، ٩٤٩.

(٤٤) ابن الجوزي، المنتظم، ٩: ١٧٣؛ وعن [illegible] انظر: Sezgin, GAS, 2: [illegible]

(٤٥) ابن هذيل (ت بعد ٧٦٣هـ/١٣٦١م)، عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة، (القاهرة، [illegible]).

(٤٦) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ١٨.

(47) Lane, An Arabic-English Lexicon, 8 مادة «أمر».

(٤٨) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥: ٤٣١–٤٣٥؛ وعن تلك القائمة من سلسلة إسناد القراء [illegible] من المرزباني في كتابه المقتبس والخط [illegible] النحويين من مدرسة البصرة [illegible]، انظر:

Sezgin, GAS, 9: 31, 35, 36, 37, 44, 51, 68.

(٤٩) القفطي، إنباه الرواة، ١: ٨٨.

(٥٠) [illegible] تكملة كتاب العين، انظر: مخطوطة [illegible] الخارزنجي [illegible] إمام الأدب، في: Sezgin, GAS, 8: 195-196.

(٥١) عن هذا المعجم الذي [illegible] المترادفات، انظر: Sezgin, GAS, 8: 192, 274-175.

(٥٢) القفطي، إنباه الرواة، ١: ١٠٨–١٠٩.

(٥٣) عبارة السيوطي: «علم الحديث واللغة أخوان يجريان من واد واحد». انظر: جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧–١٩٠٨م)، ٢: ٢٩٨.

(٥٤) قارن بحثَ الأكفاني المذكور آنفاً.

(٥٥) عن الرحلة في الأندلس، انظر:

Michael Karl Lenker, *The Importance of The Rihla For the Islamization Of Spain*, Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania (1982).

(٥٦) القفطي، إنباه الرواة، ١: ٣٢٩–٣٣٠.

(٥٧) ابن الجوزي، المنتظم، ٦: ١٥٧.

(٥٨) انظر: Brockelmann, *GAL, Suppl.* 1: 171-172.

(٥٩) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ٤٤.

(٦٠) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ١٨٦–١٨٧.

(٦١) اليغموري، نور القبس، ٢٢٧.

(٦٢) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ٢١٨.

(٦٣) السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء، تحقيق ماكس فايسفايلر (M. Weisweiler)، (ليدن: منشورات بريل، ١٩٥٢)، ١٤٦.

(*) لم نتعرف على طبعة لهذا الكتاب صدرت في القاهرة بهذا التاريخ المبكر جداً من تاريخ الطباعة في مصر، ولم نتمكن [illegible] تاريخ تلك الطبعة (وإنه محتمل) فهي [illegible]، وأول نشرة [illegible] لهذا الكتاب هي الطبعة التي وقف على تصحيحها مصطفى محمد قشيشة (القاهرة: المطبعة الإعلامية، ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م). (المترجم)

(٦٣) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٩: ٣٠٢-٣١٣؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥: ١٧٠-١٧٣.

(٦٤) Sezgin, GAS, 7: 518-519.

(٦٥) القفطي، إنباه الرواة، ١: ٤٣.

(٦٦) القفطي، المصدر نفسه، ١: ٤٢-٤٣.

(٦٧) القفطي، نفسه، ٣: ٥٥.

(٦٨) انظر ما تقدم، ص ٣٦٨-٣٧٥.

(٦٩) Sezgin, GAS, 9: 78-158.

(٧٠) الأنباري، نزهة الألباء، ٢٣٨-٢٣٩.

(٧١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٩: ٤٥٣-٤٦٦؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ١: ٣٤٧؛ Sezgin, GAS, 1: 192; 8: 21-46.

(٧٢) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٢مج (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٢٥-١٣٢٧هـ/ ١٩٠٧-١٩٠٩م)، ٩: ٨٦-٨٧.

(٧٣) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ٣٣٥؛ Sezgin, GAS, 9: 43.

(٧٤) اليعموري، نور القبس، ٣١٤؛ القفطي، إنباه الرواة، ٣: ١٩٤، وعن ثعلب انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ١٦مج، تحقيق م. ج. دي خويه (M. J. de Goeje) (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩-١٩٠١)، وأعادت مكتبة المثنى نشره مصورًا، ٣: ٢٣٠٨، (حوادث عام ٢٩١هـ).

(٧٥) ابن الجوزي، المنتظم، ٦: ٥.

(٧٦) اليعموري، نور القبس، ٣٣٠.

(٧٧) اليعموري، المصدر نفسه، ٣٣١-٣٣٢.

(٧٨) Sezgin, GAS, 1: 633.

(٧٩) القفطي، إنباه الرواة، ١: ١٠٦، وعن ابن أبي إسحاق انظر: Sezgin, GAS, 9: 36.

(٨٠) القفطي، المصدر نفسه، ٢: ٣٣-٦٥.

(٨١) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ١٧٦.

(٨٢) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م)، ٢: ٢٣٢-٢٣٤.

(٨٣) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ١٩٩.

(٨٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٢: ٤٧٩، وحاشية المحقق ثمة.

(٨٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢: ٣٠٠؛ خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٨٩-١٣٩٠هـ/ ١٩٦٩-١٩٧٠م)، ٤: ٣٥٠.

(٨٦) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ١٠٦، وما يليها.

(٨٧) القفطي، المصدر نفسه، والجزء والصفحة نفسيهما، وعن ابن سيرين، انظر: Brockelmann, GAL, Suppl. 1: 102; Sezgin, GAS, 1: 633 ff. وعن ابن أبي إسحاق، انظر: Sezgin, GAS, 9: 36 ff.

(٨٨) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ١٤٣.

(٩٠) القفطي، إنباه الرواة، ٤: ١٤.

(٩١) القفطي، المصدر نفسه، ٤: ٩٤. وعن ابن فارس، انظر: Sezgin, GAS, 8: 209-214.

(٩٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥: ٦.

(٩٣) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٦: ٢٤١ وما يليها. وعن الآمدي، انظر: Brockelmann, GAL, Suppl. 1: 308.

(٩٤) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٦: ٢٩٥ وما يليها. وانظر أيضًا: Brockelmann, GAL, Suppl. 1: 256.

(٩٥) القفطي، إنباه الرواة، ٢: ٧٠.

(٩٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤: ٧٥ وما يليها.

(٩٧) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٤: ٢٤٧ وما يليها.

(٩٨) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 111 ff.

(٩٩) القفطي، إنباه الرواة، ١: ٣٤. وعن أبي علي الدّينوري، انظر: Sezgin, GAS, 9: 205.

(١٠٠) القفطي، إنباه الرواة، ٢: ١٧٢، الحاشية الثانية (حيث ذُكر تاريخ وفاة ابن يعيش على نحو خاطئ). وعن النحوي ابن يعيش، انظر: Brockelmann, GAL, 1: 308, *Suppl*. 1: 521، والمصادر المذكورة ثمّة، وأضف إليها ترجمة ابن يعيش عند معاصره القفطي في: إنباه الرواة، ٤: ٣٩-٤٤.

(١٠١) عن هذا التابعي، انظر: Sezgin, GAS, 9: 34-35، والمصادر المذكورة ثمّة.

(١٠٢) القفطي، إنباه الرواة، ٢: ١٧٢.

(١٠٣) انظر: Sezgin, GAS, 9 (الكشّافات: المواد المذكورة في المتن).

(١٠٤) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 125-126 ff.

(١٠٥) عن هذا الصّحابي الذي يعدُّ أحد أعظم العلماء من الصّحابة في الإسلام، انظر: ل. ڤتشكيا ڤاجليري (L. Veccia Vaglieri)، «ابن عباس»، في: (*EI*²).

(١٠٦) ابن عبد ربّه، العِقد الفريد، ٢: ٤٢٣.

(١٠٧) ابن قُتيبة، عيون الأخبار، ٢: ٢٠٨.

(108) Adam Mez, *Die Renaissance des Islam*, 162, Eng. tr. 170.

(١٠٩) انظر ما تقدّم، ص ٢٨٦. وتجد تلك الرواية مذكورة في: ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٣: ٢٢٥ وما يليها، وهو يسمّي هلال بن العلاء الرَّقّي (ت ٢٨٠هـ/ ٨٩٣م) صاحبًا لتلك الرّواية. وعن هلال هذا، انظر: Sezgin, GAS, 1: 159 f.

(١١٠) اليَغموري، نور القَبَس، ١٢.

(١١١) اليَغموري، المصدر نفسه، ١٢. وأنشد الدُّؤلي: [البسيط]

العلم زَينٌ وتشريفٌ لصاحبه ... فاطلُب هُديتَ فنونَ العلم والأدبِ

(١١٢) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللّغويّين، ٢٧٥.

(١١٣) انظر: Sezgin, GAS, 8: 116، والمصادر المذكورة ثمّة.

(١١٤) انظر: Sezgin, GAS, 1: 520، والمصادر المذكورة ثمّة.

(١١٥) ياقوت الحَمَوي، معجم الأدباء، ٥: ١٣٩؛ G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 76.

(١١٦) اليَغموري، نور القَبَس، ٣٠٠. وعن ابن كُناسة، انظر: Sezgin, GAS, 2: 533.

(١١٧) ابن عبد ربّه، العِقد الفريد، ٢: ٢٠٦.

القفطي، إنباه الرواة، ١: ١٩٥.

(١١٨) القفطي، إنباه الرواة، ١: ٩٦، ١٤٢، ... [illegible]

(١١٩) انظر [illegible] القفطي، إنباه الرواة، [illegible]

(١٢٠) ابن الجوزي، المنتظم، ٨: ١٧٦.

(١٢١) الغزالي، الرسالة اللدنية، وعن الرسالة اللدنية في الجواهر العوالي من رسائل حجة الإسلام الغزالي، [illegible] (القاهرة، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م)، ٢٩ وما يليها.

(١٢٢) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ٢٣٧.

(١٢٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣: ٤٢٠.

(١٢٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، ١: ١٤٥.

(١٢٥) السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء، ٦٨-٧٠.

(١٢٦) السمعاني، المصدر نفسه، ٧١.

(١٢٧) ابن منظور، [illegible] القدس، ٢.

(١٢٨) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١: ١٨٠ وما يليها وعن الشيباني، انظر Sezgin, GAS, 8: 121، والمصادر المذكورة ثمة.

(١٢٩) ابن خلكان، المصدر نفسه، ٣: ٣٨، وعن هذا الشاعر الملقب بالحكوك، انظر أيضًا Sezgin, GAS, 2: 522.

(130) G. Makdisi and J. Grosjean, 'Moutanabbi', *Nouvelle Revue Française* (April 1971), 60-62.

والمصدر نفسه، ٣٤، ٣٨.

(١٣١) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ٩٥. وعن الأزهري، انظر Sezgin, GAS, 8: 201. وعن ابن دريد، انظر Sezgin, GAS, 8: 101.

(١٣٢) القفطي، المصدر نفسه، ٣: ٩٥.

(١٣٣) المصدر نفسه، ٣: ٩٥.

(١٣٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤: ٧٩.

(١٣٥) الأنباري، نزهة الألباء، ٢٣٠.

(١٣٦) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٣: ٢٥٨.

(١٣٧) ابن عقيل، كتاب الفنون، قسم٢، تحقيق جورج مقدسي، (بيروت: معهد الآداب الشرقية- دار المشرق، ١٩٧٠)، ٦٧٤-٦٧٥.

(138) Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Poetry*, (Cambridge: University Press, 1921), 268.

(١٣٩) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٥: ٥٣-٥٤. وعن الأحسيكثي، انظر: القفطي، إنباه الرواة، ١: ٣٢.

(١٤٠) القفطي، المصدر نفسه، ٢: ١٠٣.

(١٤١) ابن الجوزي، المنتظم، ١٠: ٢٣٨ وما يليها.

الباب الرابع

التدريس: فروع الأدب الرئيسة

(١) انظر: E. W. Lane, *An Arabic English Lexicon*، المادّة المذكورة في المتن.

(٢) المصدر نفسه، المواد المذكورة في المتن.

(٣) اليغموري، نور القبس، ٤-٥.

(٤) القفطي، إنباه الرّواة ٢: ٣٥-٣٦.

(٥) خلف الأحمر، المقدّمة في النحو، ٣٤. وعن صحّة نسبة هذا الكتاب لخلف الأحمر، انظر: Sezgin, *GAS*, 9: 126-7.

(٦) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ١٤. وانظر عن الدؤلي بوصفه أوّل من وضع علم النحو: اليغموري، نور القبس، ٨؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١٢: ٣٤-٣٨؛ القفطي، إنباه الرّواة ١: ١٤؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان ٢: ٢١٦.

(٧) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذَّهب ١: ١١٤-١١٦.

(٨) اليغموري، نور القبس، ٣.

(٩) القفطي، إنباه الرّواة ٢: ١٧٣.

(١٠) الصّفدي، الوافي بالوفيات ١٧: ١٨٦.

(١١) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللُّغويّين، ٢٥٦.

(١٢) عن: «إشغال»=«اشتغال»، انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 206. و تكشف عن ثقافة المادّتان المذكورتان.

(١٣) القفطي، إنباه الرّواة ٢: ٣٤٦. وعن الكِتْفي، انظر: Sezgin, *GAS*, 9: 37-9. وعن سيبويه انظر: *GAS*, 9: 51-63.

(١٤) اليغموري، نور القبس، ٢٧٩. وعن الرّؤاسي، انظر: Sezgin, *GAS*, 9: 125-6.

(١٥) اليغموري، نور القبس، ٣.

(١٦) اليغموري، المصدر نفسه، الصّفحة عينُها.

(١٧) المصدر نفسه، الصّفحة عينُها.

(١٨) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٢٧٦.

(١٩) اليغموري، نور القبس، ٢٨٥-٢٨٧.

(٢٠) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٥: ٢٢٥-٢٢٦.

(٢١) اليغموري، نور القبس، ٩٤.

(٢٢) اليغموري، المصدر نفسه، ٥.

(٢٣) أبو البركات الأنباري، نُزهة الألبّاء، ٢٤٠.

(٢٤) ابن مضاء القُرطبي، الردُّ على النُّحاة، تحقيق شوقي ضيف، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ٧٧، انظر أيضًا: Sezgin, GAS, 9, 291، الحاشية الثانية، والمصادر المذكورة ثمّة.

(٢٥) عن المدارس في المدن والأقاليم الأخرى في الإسلام، انظر: تاريخ التُّراث العربي (GAS) لسزكين (Sezgin)؛ حيث خصّص المؤلّفُ المجلّد التّاسع للنحو وحده.

(٢٦) انظر: G. Makdisi, The Guilds of Law in Medieval Legal History.

(٢٧) انظر: سيتّرستين (Zettersteen)، «عبد العزيز بن مروان»، في: (EI²).

(٢٨) قال اليغموري: «يُعطي على العَربية ويحرم على اللَّحن ... فاشتغل ... حتى صار من أفصح النّاس»، انظر: اليغموري، نور القبس، ٣.

(٢٩) قال اليغموري: «كان ... يؤدّبُ أولاده ورعيّته على اللَّحن»، انظر: اليغموري، نور القبس، ٣.

(٣٠) اليغموري، المصدر نفسه، ٣.

(٣١) هاملتون أ. ر. جب (H. A. R. Gibb)، «عبد الملك بن مروان»، في: (EI²).

(٣٢) اليغموري، نور القَبس، ٣.

(٣٣) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللُّغويّين، ١٥٢؛ القِفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ١٥٧.

(٣٤) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ١: ٢٥١. قال ابن خلّكان: «كان يُناظر الإمام الشّافعي، وكان لا يعرف النحو، ويلحَن لحنًا فاحِشًا».

(٣٥) أبو حيّان التّوحيدي، البصائر والذّخائر، ٣: القِسم الأوّل، ٣٠٥.

(٣٦) ابن عبد ربّه، العِقد الفريد، ٢: ٤٨٢.

(٣٧) انظر -من جملة مصادر عديدة-: الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللُّغويّين، ٣٠-٤٢-٢١٠-٢١٢-٢٢٨-٢٧٩ ومواضِع أخر؛ ابن قُتيبة، عيون الأخبار، ١٥٨ (إعرابٌ ولحنٌ)، ١٥٩ ومواضِع أخر؛ اليغموري، نور القَبس، ٢ وما يليها؛ ٢٤-٢٠٧ ومواضِع أخَر؛ ابن عبد ربّه، العِقد الفريد، ٢: ٤٧٨ ومواضِع أخَر؛ القِفطي، إنباه الرُّواة، ١: ٢٧٢؛ ٢: ٣١٩-٣٦٤ ومواضِع أُخَر؛ وعقد الجاحظُ فصلَين للَّحن، وأولئك الذين اتُّهموا بالوقوع فيه، انظر: الجاحِظ، البيان والتّبيين، تحقيق حسن السّندوبي، ٣مج، (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م)، ٢: ٢٣٦ وما يليها.

(٣٨) القِفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٢٦٣.

(٣٩) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٥: ٢٢٥-٢٢٦؛ القِفطي، إنباه الرُّواة، ٤: ١-٢.

(٤٠) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٣٤٣-٣٤٤. قال ابن أبي أُصيبعة «رأيتُ خطَّه على كتاب من تصنيفه قد قُرئ عليه، وهو كثير اللَّحن، يدلُّ على أنَّه لم يشتغل بشيء من العربيّة. وانظر أيضًا الصَّفدي، الوافي بالوفيات، ١: ١٤٨.

(٤١) انظر: ترجمة آربري (Arberry) للقرآن، سُورة العنكبوت، ٤٩.

A.J. Arberry, *The Koran Interpreted* (New York: Macmillan, 1955)

(٤٢) الزُّبيدي، طبقات النحويِّين واللُّغويِّين، ١ وما يليها.

(٤٣) نُسب هذه المقولة للخليفة الثّاني عمر بن الخطاب، انظر ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ٢: ٤٧٩.

(٤٤) نُسب هذه المقولة للحسن البصري (ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م)، انظر: اليعموري، نور القبس، ٣.

(٤٥) ابن قُتيبة، عيون الأخبار، ٢: ١٥٧.

(٤٦) ابن قُتيبة، المصدر نفسه، الجزء نفسه، والصَّفحة نفسها.

(٤٧) المصدر نفسه، ٢: ١٥٨. وتُعزى هذه المقولة إلى عبد الملك بن مروان.

(٤٨) ابن عبد ربّه، العِقد الفريد، ٢: ٤٧٩.

(49) Sezgin, *GAS*, 8: 117

(٥٠) ابن عبد ربّه، العِقدُ الفريد، ٢: ٤٧٨-٤٨٣؛ Sezgin, *GAS*, 8: 357، والكشّافات ثمّة ٣٦٧؛ القِفطي، إنباه الرُّواة، ١: ٣٦-٣١١؛ ٣: ٣٠٥-٣٠٦؛ ٤: ١٨١؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٤: ٧.

(٥١) انظر أيضًا المقالة الشّاملة في دائرة المعارف الإسلامية (*EI²*) بعنوان «لحنُ العامّة»، والتي ألّفها شارل بلّا (C. Pellat)، والمصادر المذكورة في المادّة ولا سيّما: مصنّف ج. كارتكوف (G. Kratkoff).

(٥٢) انظر ما تقدّم، ص ٢٩٩.

(٥٣) اليَعموري، نور القَبس، ٤٩.

(٥٤) القِفطي، إنباه الرُّواة، ١: ٣٥٢؛ Sezgin, *GAS*, 2: 40-93.

(55) Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Suppl. v. *apud Vocabulista*.

(56) Lane, *An Arabic-English Lexicon*, مادّة «رأس».

نقلًا عن بطرس البُستاني في: محيط المحيط، «القافية رأس البيت».

(57) Sezgin, *GAS*, 8: 51ff. 9: 44 ff.

(٥٨) اليَعموري، نور القَبس، ٥٨.

(٥٩) انظر: Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*، نقلًا عن (Vocabulista)، مواد: «عَروض»، «مُوسيقى» "musica arte de cantar"

(60) Lane, *An Arabic-English Lexicon*, مادّة «عَروض».

(٦١) القِفطي، إنباه الرُّواة، ١: ٣٤١-٣٤٧.

(٦٢) انظر: Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*، مادّتي: «ناشيء»، «ناشئة».

(63) Lane, *An Arabic English Lexicon*, مادّة «أنشأ»

(٦٤) انظر: **تاريخ التُّراث العربي** (GAS) لسزكين (Sezgin)، حيث وقعت العلوم الدّينية والتّاريخ في ٦٧٦ صفحة في المجلّد الأوّل، بينما وقع المجلّد الثّاني الذي تناول الشّعر وحده في ٧٠٥ صفحة.

(65) Sezgin, *GAS*, 2: 406-408.

(66) Sezgin, *GAS*, 2: 265.

(67) Sezgin, *GAS*, 2: 236.

ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ١: ٩١. حيث ورد ذكر أكثر هؤلاء الشّعراء وعلاقاتهم التي ربطتهم معًا، في معرض نقد ابن العماد لرواية تتعلّق بحبّ جميل العُذري لبثينة[1].

(68) Sezgin, *GAS*, 1: 239.

(٦٩) اليعموري، نور القبس، ١٨٥. وانظر أيضًا: **طبقات الشُّعراء** للجُمحي.

(70) Sezgin, *GAS*, 2: 25-26.

(٧١) القلقشندي، **صُبح الأعشى**، ١: ٥٨.

(72) Sezgin, *GAS*, 9: 135.

(٧٣) انظر: القفطي، **إنباه الرُّواة**، ٢: ١٥١.

(٧٤) القلقشندي، **صُبح الأعشى**، ١: ٩٠.

(٧٥) ابن عبد ربّه، **العِقد الفريد**، ٥: ٢٦٩. «المعلّقات» و«المذهّبات».

(٧٦) القفطي، **إنباه الرُّواة**، ٤: ١٢٧.

(٧٧) القفطي، المصدر نفسه، ٢: ١٩.

(٧٨) الزُّبيدي، **طبقات النحويّين واللُّغويّين**، ١٧١.

(٧٩) القفطي، **إنباه الرُّواة**، ٤: ١٦٨-١٦٩.

(٨٠) القفطي، المصدر نفسه، ١: ٢٣٧-٢٣٩؛ ٢: ١٧٥.

(٨١) المصدر نفسه، ١: ١٣٢-١٣٣.

(٨٢) ابن خلّكان، **وفَيات الأعيان**، ١: ٢٨٦.

(٨٣) اليَعموري، نور القَبس، ٢٧-٢٨.

(٨٤) عن سفيان بن عُيَينة، انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ١٧: ١٧٤-١٨٤.

(٨٥) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ١: ٣٥.

(86) Amjad Trabulsi, *La Critique poétique des arabes*, (Damascus: PIFD, 1956), 215 ff.

(87) Manfred Ullman, Untersuchungen zur Ragazpoesie. Ein *Beitrag zur arabischen Sprach-und Literaturwissenschaft*, (Wiesbaden, otto Harrassowitz, 1966), 55 f.

---

(1) قال جميلٌ وهو يُحتضر: «لا تنالني شفاعة محمّد ﷺ وإنّي في آخر يوم من الدُّنيا، وأوّل يوم من الآخرة، إن كنتُ وضعتُ يدي عليها لريبة». (المترجم)

(٨٨) انظر ابن عبد ربه، العقد الفريد ١: ٥٠٠، ٥٢٧، حتى عام (٣٢٢هـ/٩٣٤م)، وقد حكم عبد الرحمن الثالث من ٣٠٠هـ إلى ٣٥٠هـ (٩١٢-٩٦١م)، بينما توفي ابن عبد ربه في عام ٣٢٨هـ/٩٤٠م؛ وانظر أيضا ... تاريخ آداب اللغة العربية، تحقيق شوقي ضيف (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٧)، ٥٠٠.

(89) Manfred Ullmann, Untersuchungen zur Rağazpoesie ...

(٩٠) القلقشندي، صبح الأعشى ٤: ٢٠٠؛ والقلقشندي ينقل عن أبي هلال العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م)، ٣٤، ٣٩.

(٩١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١٠: ٢٢٢-٢٢٣.

(٩٢) ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١٥: ٢٢٣، والحاشية رقم (٣) ثمة.

(٩٣) القفطي، إنباه الرواة ٣: ٢٠٠.

(٩٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣: ٢٦٥.

(٩٥) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب ٣: ٣٣-٣٤.

(٩٦) أبو علي المرزوقي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق أحمد أمين، عبد السلام هارون (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧١-١٣٧٢هـ/١٩٥١-١٩٥٣م)، ٣-٢٠.

(٩٧) عن ابن الأثير، انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥: ٣٣-٣٦.

(٩٨) القفطي، إنباه الرواة ١: ١٤٠ وما يليها.

(٩٩) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة ٨: ١٧٥.

(١٠٠) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب ٣: ١١٣-١١٦. وانظر أيضا: G. Makdisi, The Rise of Colleges. (في الكتاب ثمة مادة مفصلة في الفقه).

(١٠١) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، ٢: ١٩٩.

(١٠٢) اليغموري، نور القبس، ٣٣٧.

(١٠٣) اليغموري، المقتبس صفحة ١٣٩.

(١٠٤) انظر ابن الجوزي، المنتظم ٦: ٢٢٩-٢٣٠، تجد ترجمة له تتضمن حكاية ممتعة تمثلت الأشعار المتداولة بينه وبين أحد من معاصريه. وانظر أيضا: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ٥: ...، وتجد ذكرا لبعض أشعاره ثمة.

(١٠٥) اليغموري، نور القبس، ٢.

(١٠٦) اليغموري، المقتبس صفحة ٣. وعن عائشة انظر: و. مونتجمري وات (W. Montgomery Watt)، «عائشة» في (EI2).

(١٠٧) اليغموري، نور القبس، ٣٤٧.

(108) Sezgin, GAS, 2: 564-6.

وعن الناشئ الأصغر انظر: GAS, 2: 591

(١٠٨) بعده أبو حيان التوحيدي في البصائر والذخائر، ٢: ٢٧٣.

(١١٠) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ١: ١٠١.

(١١١) اليعموري، نور القبس، ٧٨.

(١١٢) اليعموري، المصدر نفسه، ٢٢٦.

(١١٣) ابن الجوزي، المنتظم، ٥: ٩٩.

(١١٤) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٧: ٢١٦-٢١٨.

(١١٥) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٤: ١٠٦.

(١١٦) اليعموري، نور القبس، ٢٦-٢٧.

(١١٧) اليعموري، المصدر نفسه، ٢٦٩.

(١١٨) المصدر نفسه، ٥٢.

(١١٩) نفسه، ١١٣.

(١٢٠) نفسه، ١٩٤. وعن العتبي، انظر: بلاشير (Blachère)، العتبي[أ].

(١٢١) اليعموري، نور القبس، ٣٠٢-٣٠٣.

(١٢٢) القفطي، إنباه الرواة، ٤: ١٤٣.

(١٢٣) عن شذرات من شعره، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١١: ١٢٢-١٢٥.

(١٢٤) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٧ مج. (حيدر أباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩-١٣٣١هـ/ ١٩١١-١٩١٣م)، ٣: ٢٥٠. وبه قال هلال ناجي مرجّحًا إياه تاريخًا محتملًا لوفاته في: مجلّة المورد، ٨، رقم ٣ (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ٢٠٢. وهناك أجزاءٌ من كتاب أبي هفّان، المسمّى الأربعة في أخبار الشُّعراء حقّقها هلال ناجي: مجلّة المورد، ٨، رقم ٣، ٣٠٣-٣٥٠، ومجلّة المورد، ٩: (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ١٨٧-٢٠٦؛ Sezgin, *GAS*, 10: 262.

(١٢٥) اليعموري، نور القبس، ٨٠.

(١٢٦) ابن المعتزّ، طبقات الشُّعراء، تحقيق عبد الستّار أحمد فرّاج، (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م)، ٣٠٨-٣٠٩؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٢: ٢٢٤. حيث ورد ذكر أبي العتاهية، بينما لا ذكر لـ جحشويه ثمّة.

(١٢٧) عن الجُرجاني، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٤: ١٤-٣٥. وعن مصنّفه المسمّى الوساطة بين المتنبّي وخصومه، انظر: Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 140-199.

(١٢٨) انظر: الصّاحب بن عبّاد، الكشف عن مساوئ شعر المتنبّي، (القاهرة: مطبعة القدسي، ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠-١٩٣١م).

(أ) كذا ذكر مقدسي هذا المرجع دون مزيد من البيانات البيليوغرافيّة، ومن الواضح لي -ما لم أكن مخطئًا- أنه يعني:

R. Blachère, Un Auteur d'adab oublié: al-'Utbi mort en 288, in: *Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé*, (Tahran, 1963).

(١٢٩) الثعالبي، يتيمة الدّهر في شعراء أهل العصر، ٤مج، (دمشق: طُبع على نفقة محمد أفندي الخبدي، ١٣٠٤هـ/ ١٨٦٦–١٨٦٧م)، ١: ٦-٧.

(١٣٠) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٨: ١٨٨-١٨٩.

(١٣١) ابن عبد ربّه، العقدُ الفريد، ٢: ٢٤١.

(١٣٢) انظر أيضًا: سورة يونس: ١٦؛ الطُّور: ٣٣-٣٤. وعن الإعجاز والتقليد، انظر L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967), IV, C.; Claude-France Audebert, *Al-Haṭṭābī et l'inimitabilité du Coran*, (Damascus: IFEO, 1982), VI.

(١٣٣) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ١: ٣٢١.

(134) Adam Mez, *Die Renaissance des Islam*, 239.

وميتز ينقلُ عن البيهقي: نشرة فريدريك شفالي (Schwalle)، (ليبسك: مطبعة غليوم دروغلين، ١٣١٨هـ/ ١٩٠١م)، ٤٧٥.[أ]

(١٣٥) القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٢٧٩.

(١٣٦) القفطي، المصدر نفسه، ١: ١٤٥.

(١٣٧) انظر: سورة التّكوير: ٢٤. واستشهد إدوارد وليام لين بهذه الآية في: E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*، مادّة «غيب».

(١٣٨) فخر الدّين الرّازي، مفاتيحُ الغَيب، ٨مج، (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢-١٨٧٣م)، ٦: ٤٣-٤٤.

(١٣٩) انظر ما تقدّم، ص ٢٦٣.

(١٤٠) سُورة فُصّلت: ٢٠-٢١.

(١٤١) سورة البقرة: ٢١-٢٣؛ يونس: ٣٨-٣٩؛ الإسراء: ٨٨-٩٠.

(١٤٢) ابن أبي أُصَيبعة، عيون الأنباء، ٦٠٨-٦٠٩؛ الصّفَدي، الوافي بالوفَيات، ١: ١٠٩.

(١٤٣) ابن النّديم، الفِهرست، ١٨٩؛ ياقوت الحَموي، معجَم الأدباء، ٥: ١٨٠.

(١٤٤) ابن النّديم، المصدر نفسه، ٢١٥؛ ياقوت الحَموي، معجَم الأدباء، ٧: ١٥١؛ وذكر بروكلمان مصنّفه في الجُغرافيا المُسمّى المسالك [والممالك]، انظر: Brockelmann, *GAL*, Suppl. 1: 403.

(١٤٥) ابن النّديم، الفِهرست، ١٧٠؛ الخَطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٠: ٣٤٠-٣٤٤؛ ابن خلّكان، وفَيات الأعيان، ٢: ٣٠٤-٣٠٦؛ Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 1: 244، حيث ذكر بروكلمان مصنّفًا لعُبَيد الله في الأغاني، وهو المسمّى كتاب الآداب الرفيعة.

(١٤٦) ياقوت الحَموي، معجَم الأدباء، ١٩: ١٠٨-١٠٩.

(أ) يعني كتاب إبراهيم بن محمّد البَيْهَقي (كان حيًّا قبل ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، المسمّى المحاسن والمساوئ. (المترجم)

(١٤٧) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٣٢٤.

(١٤٨) حاجي خليفة، كشف الظّنون عن أسامي الكُتب والفنون، تصحيح محمّد شرف الدّين بالتقايا، رفعت بيلكه الكليسي، (استانبول: وكالة المعارف الجليلة، ١٩٤١-١٩٤٣)، مادّة «قوابس».

(١٤٩) أبو حيّان التّوحيدي، البصائر والذخائر، ٢: القسم الثّاني، ٣٠١-٣٠٢. وعن سُراقة البارقي، انظر: Brockelmann, *GAL, Suppl.* 1: 99، Sezgin, *GAS*, 2: 327.

(١٥٠) ابن عبد ربّه، العقدُ الفريد، ٤: ١٨٩.

(١٥١) ابن خلّكان، وفَيات الأعيان، ٢: ٣٩٥.

(١٥٢) اليغموري، نور القبس، ٥٠.

(١٥٣) ابن خلّكان، وفَيات الأعيان، ٣: ١٤٨.

(١٥٤) ابن المعتزّ، كتاب الآداب، تحقيق إغناطيوس كراتشكوفسكي (I. Krachkovsky)، مجلّة العالَم (Le Mond), XVIII, (1924), 85.

(155) E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, مادّة «بيان».

(١٥٦) أبو حيّان التّوحيدي، البصائر والذّخائر، ٢: القسم الثاني، ٧٧١.

(١٥٧) اليغموري، نور القبس، ١٢.

(١٥٨) أبو حيّان التّوحيدي، البصائر والذّخائر، ٣: القسم الثاني، ٢٤١؛ اليغموري، نور القبس، ١٢.

(١٥٩) ابن قُتيبة، عيون الأخبار، ٢: ١٦٨. وعن العبّاس بن عبد المطّلب، انظر: و. مونتجمري وات، «العبّاس بن عبد المطّلب»، في: (*EI*[2]).

(١٦٠) أبو حيّان التّوحيدي، البصائر والذّخائر، ٣: القسم الأوّل، ٢٤١.

(١٦١) أبو حيّان التّوحيدي، المصدر نفسه، ٣: القسم الأول، ٣١.

(١٦٢) ابن قُتيبة، عيون الأخبار، ٢: ١٧٤.

(163) Brockelmann, *GAL, Suppl.* 1: 105

وانظر: شارل بلّا (C. Pellat)، «خالد بن صفوان»، في: (*EI*[2]).

(١٦٤) أبو حيّان التّوحيدي، البصائر والذّخائر، ٣: القسم الأوّل، ٣١٧.

(١٦٥) ضياء الدّين ابن الأثير، المثَل السّائر، ١: ٥٨ وما يليها.

(١٦٦) ضياء الدّين ابن الأثير، المصدر نفسه، ١: ٥٨-٥٩.

(١٦٧) المصدر نفسه، ١: ٦٩.

(١٦٨) ابن النّديم، الفهرست، ١٨١-١٨٢.

(١٦٩) ياقوت الحَموي، معجَم الأدباء، ١٥: ٢٤٢.

(١٧٠) اليغموري، نور القبس، ٨-٢١-٢٨٦. واسم الشّخص الذي توافقت عليه تلك القوائم: قَبيصة بن جابر الأسَدي.

(١٧١) ابن خلّكان، وفَيات الأعيان، ١: ٢١١-٢١٣.

(١٧٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٣: ٣.

(١٧٣) ابن الجوزي، المنتظم، ٦: ٥٧-٨٥.

(١٧٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥: ٢٧٩-٢٨٠.

(١٧٥) الصفدي، الوافي بالوفيات، ٢٢: ١٦٣. وعن الإسكافي، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٤: ١٥٧-١٦٢.

(176) Adam Mez, *Die Renaissance des Islam*, 228, Eng. tr. (S. Huda Bakhsh) 239.

وعن الخطيب، انظر ج. بدرسن (J. Pedersen)، «الخطيب»، في (*EI²*) والمصادر المذكورة ثمّة، وكذلك للوقوف على التطوّر الذي طرأ على منصب الخطيب.

(١٧٧) انظر ما سيأتي، ص ٢٨٠ وما يليها.

(١٧٨) أ. ج. فنسنك (A. J. Wensinck)، «الخُطبة»، في (*EI²*).

(١٧٩) المرجع نفسه.

(١٨٠) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، وقائمة محتويات الكتاب مستقاة من قوائم المحتويات من أجزائه المتعدّدة. أمّا عن المؤلّف نفسه، فانظر: ف. دي لا جرانجا (F. de la Granja)، «ابن عبد ربّه»، في: (*EI²*).

(١٨١) انظر: ماريوس كانار (M. Canard)، «ابن نُباتة»، في: (*EI²*).

(١٨٢) انظر: **ديوان خُطب ابن نُباتة**.

(١٨٣) ابن النّديم، **الفِهرست**، ١٨٣.

(184) G. Makdisi, *The Rise of Colleges*.

(١٨٥) القلقشندي، **صُبح الأعشى**، ١: ٢١٠.

(١٨٦) أبو هلال العسكري، **كتاب الصّناعتين**، ١٤٦ (الشطر الخامس وما بعده)، وهذه الفقرة عيْنها نقلها أيضًا زكي مبارك في: زكي مبارك، **النّثر الفنّي في القرن الرّابع**، ١: ٢٣.

(١٨٧) ضياء الدّين ابن الأثير، **المثَل السّائر**.

(١٨٨) أبو هلال العسكري، **كتاب الصّناعتين**، ١٢٦.

(١٨٩) ابن النّديم، **الفِهرست**، ١٢٦.

(١٩٠) ياقوت الحَمَوي، **معجَم الأدباء**، ٤: ١٣٥. وياقوت ينقلُ من كتاب **تاريخ أصفهان** لـ حمزة الأصفهاني (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م).

(١٩١) لإلمامة مفصّلة عن «الدّبلوماسية»، انظر: (*EI²*)، المادّة المذكورة، ولا سيّما مقالة و. بوركمان (W. bjorkman) عن «الدّبلوماسية عند العرب» (والمصادر المذكورة ثمّة). ومقالة هـ. بوسيه (H. Busse) عن «الدّبلوماسية عند الفُرس». أمّا عن بونكومبانيو (Buoncompagno) والتّقسيم الثّلاثي للرّسائل، فانظر:

Louis John Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric*, (The University Studies, Champlain, Illinois: University of Illinois), 78.

(١٩٢) ابن النديم، **الفهرست**، ١٦٨-١٨١.

(١٩٣) انظر رسالة من النبي [ﷺ] المغازي حل بسند عن المدائني (ت ٢٢٥هـ/ ٨٤٠م) في اليغموري، نور القبس، ١٨٢. ورسالة من الدُّؤلي (ت ٦٩هـ/ ٦٨٨م) إلى علي [ابن أبي طالب] (خلافته ٣٥-٤٠هـ/ ٦٥٦-٦٦١م) والردُّ عليها، انظر: الزبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ١٥-١٦. وعن رسالة وهب بن منبه (ت ١١٤هـ/ ٧٣٢م) إلى عمر بن عبد العزيز (خلافته ٩٩-١٠١هـ/ ٧١٧-٧٢٠م)، انظر: اليغموري، نور القبس، ٣٤٨-٣٤٩. وهذه الأمثلة من الرسائل ما هي إلا غيضٌ من فيض.

(١٩٤) قيل: «فُتحت الرسائل بعبد الحميد وخُتمت بابن العميد». ابن خلِّكان، **وفيات الأعيان**، ٢: ٣٩٤.

(١٩٥) ابن النديم، **الفهرست**، ١٧٠؛ هاملتون أ. ر. جب (H. A. R. Gibb)، «عبد الحميد بن يحيى»، في: (*EI*²)، والمصادر المذكورة ثمّة، وانظر خاصّة: طه حسين، من حديث الشعر والنثر، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨م)، ٣٤-٥٢.

(١٩٦) ابن أبي أُصيبعة، **عيون الأنباء**، ٢٨٩.

(١٩٧) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٧: ١٢-١٥؛ ابن أبي أُصيبعة، المصدر نفسه، ٦٠٨-٦٠٩.

(١٩٨) انظر في ذلك: ضياء الدّين ابن الأثير، **المثَل السائر**.

(١٩٩) ابن أبي أُصيبعة، **عيون الأنباء**، ٢٨٩. وانظر أيضًا: المرزوقي، خُطبة كتاب شرح حماسة أبي تمّام، ولا سيّما الصفحات ١٦-٢٠.

(٢٠٠) قال ابن النّديم: «الرسائله مجموعٌ نحو ألفي ورقة»، انظر: ابن النّديم، **الفِهرست**، ١٧١. وعن كتاب الحماسة لأبي تمّام، انظر: المصدر نفسه.

(٢٠١) انظر: Brockelmann, *GAL*, *Suppl*. 1: 152.

(202) Sezgin, *GAS*, 1: 595.

(٢٠٣) نشرها محمّد كُرد علي في: محمّد كُرد علي، **رسائل البلَغاء**، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م)، ٢٢٢-٢٦٢.

(204) Brockelmann, *GAL*, *Suppl*. 1: 105;

هاملتون أ. ر. جب (H. A. R. Gibb)، «عبد الحميد الكاتب»، في: (*EI*²).

(٢٠٥) ابن النّديم، **الفِهرست**، ١٦٨. دومينيك سُورديل (D. Sourdel)، «إبراهيم ابن المَهدي»، في: (*EI*²).

(٢٠٦) ابن النّديم، **الفِهرست**، ١٦٨-١٦٩؛ ابن خَلِّكان، **وفَيات الأعيان**، ٢: ٢٦٤؛ Brockelmann, *GAL*, *Suppl*. 1: 128-130; Sezgin, *GAS*, 2: 569-571.

(٢٠٧) ابن النّديم، **الفِهرست**، ١٧٠؛ ابن خَلِّكان، **وفَيات الأعيان**، ٢: ٣٠٤-٣٠٦؛ Brockelmann, *GAL*, 1: 224؛ Sezgin, *GAS*, 1: 375.

وعن مؤسّس سُلالة بني طاهر، أعني طاهر بن الحسين (ت ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)، انظر: ابن خَلِّكان،

وفيات الأعيان، ٢: ٢٠١، ٢٠٦. وعن الحفيد عبيد الله، والوالد عبد الله بن طاهر (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م)، انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢: ٢٧١-٢٧٢؛ إ. مارين (E. Marin)، «بنو طاهر»، في: (EI²). كان طاهر رجل دولة وقائداً وشاعراً، وكان قصره الرائع في بغداد يتمتع بحق الحصانة (الحريم)، وأطلق اسمه على المحلة التي وقع فيها، فسُمّي «الحريم الطاهري» (ويُرسم الظاهري أحياناً، وهو غلط)، انظر

G. LeStrange, *Baghdad*, Index, Suppl s. G. Makdisi "The Topography of Eleventh Century Baghdad. Materials and Notes", in *Arabica*, VI, 2 (1959), 178-197, VI, 3 (1959), 281-309, Index, Suppl s.

أما الجدُّ الأعلى لتلك الأسرة فكان الحسين بن مصعب (ت ١٩٩هـ/ ٨١٤م)، انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢: ٢٠٦، حيث ذُكر في ثنايا ترجمة ولده.

(٢٠٨) ابن النديم، الفهرست، ١٦٩؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣: ٢٣٦-٢٤٢؛ إ. مارين (E. Marin)، «بنو دُلَف»، في: (EI²)؛ ج. إ. بنشيخ (J.E. Bencheikh)، «القاسم بن عيسى»، في: (EI²).

(٢٠٩) حقّقها محمّد كُرد علي في: رسائل البلغاء، ثم زكي مبارك في:

Zaki Mubarak, *Etude critique sur la Lettre Vierge d'Ibn El-Mudabber*, (Cairo, 1931).

(٢١٠) ابن النديم، الفهرست، ١٧٨؛ Brockelmann, *GAL*, 1: 153؛ Sezgin, *GAS*, 1: 621.

(٢١١) ابن النديم، المصدر نفسه، ١٧٨؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣: ١٤٥-١٤٨.

(٢١٢) ابن النديم، المصدر نفسه، ١٧٦؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١: ٢٥-٢٩؛ Brockelmann, *GAL*, 1: 79. وعن الفضل بن سهل، انظر: دومينيك سُورديل (D. Sourdel)، «الفضل بن سهل»، في: (EI²).

(٢١٣) ابن النديم، الفهرست، ١٧٦؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤: ٣١-٣٢.

(٢١٤) ابن النديم، المصدر نفسه، ١٧٧؛ ابن خلكان، المصدر نفسه، ٦: ١٨٢.

(٢١٥) انظر: و. بوركمان (W. bjorkman)، «الدّبلوماسية»، في: (EI²) n, 305a.

(٢١٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣: ٣١٥.

(٢١٧) ياقوت الحَموي، معجم الأدباء، ٤: ١٨٦-١٨٧.

(٢١٨) ياقوت الحَموي، المصدر نفسه، ١٨: ٣٥-٣٨.

(٢١٩) المصدر نفسه، ١٤: ٦٨-٦٩.

(٢٢٠) إ. مارين (E. Marin)، «بنو دُلَف»، في: (EI²).

(٢٢١) ياقوت الحَموي، معجم الأدباء، ٣: ٣٩؛ Sezgin, *GAS*, 2: 634.

(٢٢٢) ياقوت الحَموي، المصدر نفسه، ٤: ٧٢؛ وعن أبي الحسين، انظر: Sezgin, *GAS*, 3: 38-64.

(٢٢٣) ياقوت الحَموي، المصدر نفسه، ١٨: ٣٠-٣١.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ١٣: ١٣٦-١٤٦، ولا سيّما ص ١٣٦.

(225) Brockelmann, *GAL*, 1: 93; *Suppl*. 1: 50.

(226) Brockelmann, *GAL*, 1: 130; *Suppl.* 198-199.

وانظر ترجمة مفصلة للصاحب بن عباد في: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ٦: ١٦٨-٣١٧، حيث ينقل بعض رسائله. وعن مجموعات الرسائل، انظر: ص ٢٦٠ حاشية؛ وانظر أيضًا: Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 1: 99، الحاشية الثانية، حيث يورد بروكلمان مقتطفات من رسائله ثمّة.

(٢٢٧) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، ٣: ٩٠.

(٢٢٨) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٧: ١٢٨.

(٢٢٩) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ٥: ١٩-٣١، ولا سيّما ص ٢٢ السطر السادس، حيث ثمّ شذرة من رسائله.

(٢٣٠) ابن الجوزي، **المُنتظَم**، ٧: ٢٩٤، السطر ٢٠.

(٢٣١) ابن بشكوال، **كتاب الصّلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدّثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، ٢مج، (مدريد: مطبعة روخاس Rojas Press، ١٨٨٢)، ١: ٢٦٦.

(٢٣٢) ابن الجوزي، **المُنتظَم**، ٨: ١٢٩.

(٢٣٣) المَرّاكُشي، **الذّيل والتّكملة لكتابَي الموصول والصّلة**، ٦: ٢٢١-٢٢٧.

(234) Brockelmann, *GAL*, 1: 254-55; *Suppl.* 1: 449-454.

(٢٣٥) ياقوت الحموي، **معجَم الأدباء**، ٣: ١٦٠؛ حاجّي خليفة، **كشفُ الظُّنون**، مادّة «رسائل أبي العلاء»؛ Brockelmann, *GAL*, 1: 255, no3; *Suppl.* 1: 453 no. 3.

(٢٣٦) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذّهب**، ٣: ٢٨٠ (السّطر الثّامن).

(٢٣٧) عن الكُندري، انظر: George Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 106-108, 124-127. *et passim* (index). وانظر أيضًا:

G. Makdisi. 'The Marriage of Tughril Beg', *International Journal of Middle East Studies IJMES*, I (1970), 259-75.

حيث لعبَ الكُندري دورًا محوريًّا في إتمام هذه الزّيجة.

(٢٣٨) عن تلك الرّسالة، انظر: ياقوت الحَمَوي، **معجَم الأدباء**، ٤: ٦٨-٧٠.

(٢٣٩) ياقوت الحَمَوي، **معجَم الأدباء**، ٤: ٦٧-٦٨.

(٢٤٠) ياقوت الحَمَوي، المصدر نفسه، ٦: ٩٦-١٠٠.

(٢٤١) ابن الصَّيرفي، **الإشارة إلى من نالَ الوَزارة**، ٦٤.

(٢٤٢) القِفطي، **إنباه الرُّواة**، ٣: ٢٦.

(٢٤٣) انظر: الأنباري، **نُزهة الألبّاء**، ٢٢٣.

(٢٤٤) المَرّاكُشي، **الذّيل والتّكملة لكتابَي الموصول والصّلة**، ٦: ٧-٨.

(٢٤٥) انظر: ابن أبي أُصَيبِعَة، **عيون الأنباء**، ٣٤٩-٣٧١، ولا سيّما ٣٥٩-٣٧١. وعن شعره، انظر أيضًا: **مجلّة المشرق**، مج. ٢٤، ٢٥١-٢٥٨؛ ٣٣٩-٤٥٠؛ Brockelmann, *GAL*, 3: Index.

عن قطوف لويس شيخو الأدبية، انظر لويس شيخو، مجاني الأدب في حدائق العرب، في ٦ مجلدات، ٥ مجلدات للمتن، ومجلد للفهارس.

(٢٤٦) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٣٤٩.

(٢٤٧) ابن الأثير، المقتضب من كتاب تحفة القادم، ١٠٤-١٠٦. وهو يذكر شذرات من شعره.

(٢٤٨) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٧: ٢٧٠-٢٧٧.

(٢٤٩) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٥: ٢٨٩.

(٢٥٠) عن نور الدين زنكي، انظر:

Nikita Elisséeff, Nūr adDin: *Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569/1118-74)*, 3 vols. (Damascus: PIFD, 1967).

(٢٥١) عن صلاح الدين الأيوبي، انظر:

Andrew Suppl. Ehrenkrentz, *Saladin*, (New York: SUNY Press, 1972).

(٢٥٢) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٤: ١٩؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، ٧: ٢٤١. مخطوط آيا صوفيا برقم ٤٢٩٩، في ٢٠٢ ورقة. وصفه فؤاد سيّد في: فهرس المخطوطات المصوّرة، ٣مج. (١-٢ في مجلدين، ٣ في أربعة مجلدات)، (القاهرة، ١٩٥٤-١٩٦٣)، ١: ٥٣١، برقم ٧٩٦. وتألّف من مقاماته ورسائله، وكتابات ثانوية أخرى. وأودّ أن أشكر تلميذي، السيّد شيرمان جاكسون (Sherman Jackson)؛ لأنه أرسل إلي نسخة مصوّرة بالميكروفيلم من مخطوط إستانبول، والمجلّد المنشور بالقاهرة.

(٢٥٣) انظر خاصة، كارل بروكلمان (C. Brockelmann)؛ كلود كاهن (C. Cahen)، «القاضي الفاضل»، في: (*EI*²)، والمصادر المذكورة ثمّة.

(254) Brockelmann, *GAL*, 1: 314-315; *Suppl*. 1: 549.

هنري ماسيه (H. Massé)، «العماد الكاتب الأصفهاني»، في: (*EI*²)، والمصادر المذكورة ثمّة.

(255) Brockelmann, *GAL*, 1: 297; *Suppl*. 1: 521.

فرانز روزنثال (F. Rosenthal)، «ابن الأثير» (وهُم ثلاثة إخوة)، في: (*EI*²). وعن الإخوة الثلاثة انظر: الزركلي، الأعلام، ٨: ٣٥٤، والمصادر المذكورة ثمّة.

(٢٥٦) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٣٠٤؛ ياقوت الحَمَوي، معجم الأدباء، ١١: ٢٦٣.

(٢٥٧) ياقوت الحَمَوي، معجم الأدباء، ١٤: ١٦١. وانظر:

Adam Mez, *Die Renaissance des Islam*, 242.

(٢٥٨) القَلْقَشَندي، صُبح الأعشى، المجلّد التاسع.

(259) F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 66.

(260) Ibn al-Banna', 'Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad', ed. and tr. G. Makdisi, *BSOAS*, XVIII (1956), 9-31, 239-60 (1-49); XIX (1957), 13-48 (50-104), 281-303 (105-50), 426-43 (151-85).

(٢٦١) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ٧: ٣٧؛ اليغموري، نور القبس، ٢٩١؛ Sezgin, *GAS*, 1: 267. وأضاف ياقوت روايته عن ابن مهدي (ت ١٩٨هـ/٨١٣م) والسُّكري (ت ٢٧٥هـ/٨٨٨م) أن كتاب **الأخبار** وقع في كتاب مفرد (أي مجلّد واحد).

(262) Sezgin, *GAS*, 9: 76.

(٢٦٣) القفطي، **إنباه الرُّواة**، ١: ١٤١. ويُنسب إليه أيضًا كتاب **الألفاظ**، انظر: Sezgin, *GAS*, 8: 146.

(٢٦٤) اليغموري، **نور القبس**، ٢٩٧.

(٢٦٥) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٢: ٢٣٤. وثمّ شذرات من شعر العُتبي تجدها في صفحات ٣٢٦-٣٢٩، وعن العتبي، انظر أيضًا: F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 155؛ Sezgin, *GAS*, 1: 371-72؛ ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ٢: ٦٥-٦٦. وهو يعدّه «الأخباري... أحد الأدباء البلغاء من ذرية عُتبة بن أبي سفيان». قارن أيضًا: العتبي عند روزنتال، في: Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*.

(٢٦٦) اليغموري، **نور القبس**، ٣١٦، حيث يعته اليغموري بقوله: «أحدُ العلماء... بأخبار الشعراء».

(٢٦٧) القفطي، **إنباه الرُّواة**، ٢: ٥.

(٢٦٨) الزُّبيدي، **طبقات النحويّين واللُّغويّين**، ٣٠٥؛ Sezgin, *GAS*, 9: 218, 2: 668.

(٢٦٩) ابن الجوزي، **المُنتظَم**، ٦: ٢٨٣؛ ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذّهب**، ٢: ٣٠١؛ وانظر أيضًا: Sezgin, *GAS*, 8: 377; 2: 609.

(٢٧٠) ابن الجوزي، **المُنتظَم**، ٧: ٣٢٥.

(٢٧١) انظر: Sezgin, *GAS*, 9: 16.

(٢٧٢) انظر خاصّة: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٢: ٣٤٨. ولُقّب بالتاريخي؛ لأنه كان يُعنى بالتّواريخ وجمعها، انظر أيضًا: Sezgin, *GAS*, 9: 166.

(٢٧٣) ابن الفرضي، **كتاب المَوصول في تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق فرانسيسكوس كوديرا (Franciscus Codera)، ٢مج، (مدريد: لا جويرنالدو (La Guirnaldo)، ١٩٨٢)، ١: ٣٣-٣٤.

(٢٧٤) الزُّبيدي، **طبقات النحويّين واللُّغويّين**، ٢٠٤-٢٠٥. وعن القالي، انظر: Sezgin, *GAS*, 8: 253; 9: 221

(٢٧٥) ابن خلدون، **المقدّمة**، ٣: ٣٤٠-٣٤١.

(٢٧٦) ياقوت الحَموي، **معجَم الأدباء**، ١٣: ٩٤-١٣٦. ولا سيّما صفحات: ٩٩-١٠٠؛ وانظر أيضًا: Sezgin, *GAS*, 1: 378-82.

(٢٧٧) القفطي، **إنباه الرُّواة**، ٣: ١٨٢.

(٢٧٨) **نور القَبس المختصر من المقتبس في أخبار النُّحاة والأدباء والشُّعراء والعلماء**، تحقيق ر. زلهايم (R. Sellheim) (فسبادن: فرانز شتاينر F. Steiner، ١٩٦٤).

(٢٧٩) القفطي، **إنباه الرُّواة**، ٣: ١٨٠.

(٢٨٠) انظر: Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 1: 193.

(281) Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 164 ff.

والمصادر المذكورة ثمة، ولا سيّما

Rudi Paret, *Die Geschichte des Islams im spiegel der arabischen Volksliteratur*, (Tübingen, Mohr, 1927), Ibid, *Sirat Saif ibn Dhī Jazan ein arabischer Volksroman*, (Hanover, Lafaire, 1924)

(282) Oxford English Dictionary, Suppl s. "Novel" (In Sense 3)

(٢٨٣) انظر: Sezgin, *GAS*، كشافات المجلّد الأول، والثاني، ٨-٩.

(٢٨٤) انظر مادّة «خبر» في: (*EI*).

(٢٨٥) القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٣٥.

(٢٨٦) القفطي، المصدر نفسه، ٣: ١٠١، الحاشية الأولى، نقلاً عن الفهرست لابن النديم. وثمّ خطأ مطبعي في الفهرست (نشرة القاهرة)، ٥٠ (السطران ١-٢)، حيث تصحّف قوله «أخبار نفسه» إلى «اختيار فقه» (؟!).

(٢٨٧) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٢: ٦٥.

(٢٨٨) اليغموري، نور القَبس، ٣١٦.

(٢٨٩) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٢: ١٨٧.

(٢٩٠) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللّغويّين، ٣٠٥.

(٢٩١) حقّقه ناجي التكريتي (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٧). وانظر أيضًا: Brockelmann, *GAL, Suppl*. 1: 372، مادّة «سُلوك» (Sulūk).

(٢٩٢) عن تاريخ هذا المصنَّف، انظر: مقدّمة المحقّق، ٨-٩.

(293) Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 35.

حيث ذكر روزنثال ابن أبي الرّبيع، وحقيقة أن ذلك التاريخ شكّل تقاطع ثالوث من التاريخ (*history*) والخطابة (*peechmaking*) وفنّ الترسّل (*epistolography*).

(٢٩٤) ابن أبي الرّبيع، سُلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق ناجي التكريتي، (بيروت: منشورات عُويدات، ١٩٧٨)، ١١٩-١٢٠.

(٢٩٥) هاملتون أ. ر. جب (H. A. R. Gibb)؛ ر. والزر (R. Walzer)، «أخلاق»، في: (*EI*)؛

A.J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, (Leiden: EJ. Brill, 1927), Art Adab.

(٢٩٦) مادّة «أخلاق»، في: (*EI*)، 306a.

(٢٩٧) ابن قُتيبة، عيون الأخبار، ١: (صفحة ي، السطران، ١١-١٦). وعن ابن قُتيبة، انظر: الدّراسة الموسّعة:

Gerard Lecomte, *Ibn Qutayba: L' Homme, son œuvre, ses idées*, (Damascus: PIFD, 1966).

ولا سيّما الفصل التاسع، ومواضع متفرّقة كذلك

(٢٩٨) ابن خلدون، المقدمة، ٢٨٥ والترجمة الإنجليزية (فرانز روزنتال)، ٢: ٣٤٠-٣٤١

(٢٩٩) ابن الجوزي، كتاب القُصّاص، تحقيق مارلين ل. سوارتز (M. L. Swartz)، (بيروت: دار المشرق، ١٩٧١)، ٩-١٠-١١ (من المتن العربي)، ٣٠-٥ (إلى ٩٦-٩٧ من الترجمة الإنجليزية. وتعدُّ الدراسة العلمية الاستهلالية للأستاذة سوارتز لأعمال ابن الجوزي (بما في ذلك الببليوغرافيا الشاملة) مساهمة طيّبة على طريق فهم فنّ الوعظ في الإسلام

(٣٠٠) لإلمامة عن البربهاري، انظر:

H. Laoust, 'Le Hanbalisme Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad (241-656/855-1258)" (part 1), and "Le Hanbalisme sous les mamlouks bahrides (658-784/1260-1382)', (part 2), *REI* XXVII (1959), 67-128, and XXVIII (1960), 1-71. Pt. 1, 81-84

والمصادر المذكورة في الحواشي ثمّة.

(301) Ibid., pt. 1, 88, and n. 119 for bibliography.

(٣٠٢) انظر مقدمتي لـ: Autograph Diary, 18 (1956), 22, and n. 8

حيث يردُ عنوان: «الردُّ على من يقولُ القرآن مخلوق»، مخطوط في: مجلّد ١٧ مجاميع، بالظاهرية (دمشق).

(303) Laoust, 'Le Hanbalisme, pt. 1, 88-89, and notes 101 and 123.

(٣٠٤) وانظر أيضًا «مجلس»[أ].

(٣٠٥) انظر:

Autograph Diary, XVIII (1956), 22 and n. 6, and n, 5.

وعن شذرات من أماليه، ومقتطفات من حِكَمه، انظر: ابن أبي يَعلَى، طبقات الحنابلة، ٢: ١٥٩-١٦٠.

(٣٠٦) ابن أبي يَعلَى، طبقات الحنابلة، ٢: ١٥٩-١٦٨. وعن ابن سَمعون، انظر: Sezgin, *GAS*, 1: 667-8. والمصادر المذكورة ثمّة، وانظر أيضًا: Laoust, Le Hanbalisme, pt. 1, 90-1.

(307) George Makdisi, 'The Hanbali School and Sufism', *Humaniora Islamica*, II (1974), 61-72. 115-126.

(٣٠٨) عن العقيدة عند الحنابلة، انظر:

H. Laoust., "Les Professions de foi hanbalites'., *Mélanges Louis Massignon*, 3 vols. (Damascus: PIFD, 1956-7). 3: 7-35.

(309) Brockelmann, *GAL*, 1: 199; Sezgin, *GAS*, 1: 647.

(أ) ترك مقدسي هذه الحاشية على هذا النحو الذي تراه. ويخيّل إليّ أنه أراد الإحالة على مادّة «مجلس» في كشّافات كتابه: نشأة الكليات. (المترجم)

(310) Brockelmann, GAL, Suppl. 1: [illegible]; Sezgin, GAS, 1: [illegible].

(311) Sezgin, GAS, 1: [illegible].

(٣١٢) ابن النديم، الفهرست، [illegible].

(٣١٣) أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٣)، ١٣٠-١٣١.

(٣١٤) عن بشر الحافي، انظر: Sezgin, GAS, 1: 646-647؛ والمصادر المذكورة فيه.

(٣١٥) عن [illegible]، انظر: ابن قدامة، تحريم النظر في كتب أهل الكلام، [illegible].

(٣١٦) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ١٠ ج. (القاهرة: مطبعة السعادة، [illegible])، ٩: ٣٢٦.

(٣١٧) الذهبي، ميزان الاعتدال، ١: ١٨٧، وهو منصور بن عمار؛ وعن مصادر ترجمته، انظر: Sezgin, GAS, 1: 617-18؛ وانظر أيضاً: ابن الجوزي، القُصّاص، ٨٦-٨٧ (وهو ينقل عن الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٣: ٧٢)؛ ابن الجوزي، المنتظم، ٥: ٤٣، حيث ينقل ابن الجوزي عن الزاهد والمحدّث علي بن الموفق (ت ٢٦٥هـ/٨٧٩م) عن منصور بن عمار.

(٣١٨) عنه انظر: Sezgin, GAS, 1: 644؛ والمصادر المذكورة ثمة.

(٣١٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٤: ٢٠٨-٢٠٩ (السطران ٦-٧).

(٣٢٠) ابن الجوزي، المنتظم، ٥: ١٦.

(٣٢١) عن البربهاري، انظر: Sezgin, GAS, 1: 512؛ وانظر أيضاً: Laoust, 'Le Hanbalisme, pt. 1, 81-4 متضمناً تحليلاً لكتاب البربهاري السُّنة.

(٣٢٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٧: ٧٤.

(٣٢٣) المصطلحات المستعملة لوصف التلميذ-الخادم، هي: خادم، غُلام، صاحب، وصاحبٌ؛ لأنه غالباً ما كان تابعاً أي زميلاً للأستاذ الذي خدمه.

(٣٢٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١١: ٣٩٤.

(٣٢٥) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ١١: ٣٤٠؛ ابن الجوزي، المنتظم، ٧: ١١٠.

(326) Brockelmann, *GAL*, 1: 165; Sezgin, *GAS*, 1: 209-210.

(٣٢٧) للابن ذكرٌ في ترجمة أبيه في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١١: ٣٦٤؛ ابن الجوزي، المنتظم، ٧: ١٨٢.

(٣٢٨) ابن الجوزي، القُصّاص، ٩٠ (السطر ١٣).

(329) Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 1: 360; Sezgin, *GAS*, 1: 667-668.

وانظر أيضاً: ابن الجوزي، القُصّاص، ٩٠-٩١؛ Laoust, 'Le Hanbalisme, pt. 1, 90-1.

(٣٣٠) انظر: Autograph Diary, XVIII (1956), 22 and n. 6, 23 and n.5.

وعن شذرات من حِكَمه، انظر: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ٢: ١٥٩-١٦٠. واسمه: أبو الحسين محمد بن أحمد بن إسماعيل بن عنبس بن سمعون.

(٣٣١) عن صندوق الساعات، انظر: Guy Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, 267.

(٣٣٢) ابن الجوزي، القُصّاص، ٩٠.

(٣٣٣) ابن الجوزي، المنتظم، ٨: ١٦٢؛ G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 334.

(334) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 157 and notes, 334 and note.

(335) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 332 ff.

(336) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 158-159.

(٣٣٧) عن أصحاب عبد الصمد، انظر: يوميّات ابن البنّاء (Autograph Diary)، المقاطع: (٨٥، ١٠٦، ١٠٨، ١١٠، ١١٥، ١١٦، ١٢٦، ١٦٩)، وانظر أيضًا G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 332 ff.

(338) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 335, Autograph Diary, والحواشي والإحالات المذكورة في مواضع عديدة ثمّة.

(٣٣٩) انظر: يوميّات ابن البنّاء (Autograph Diary)، المقاطع: (٢٦، ١٢٣، ١٢٥).

(٣٤٠) عن أبي منصور بن يوسف، انظر: G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 274 and n. 3، والكشّافات، مادّة «ابن يوسف».

(341) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 482.

وعن صلة محتملة لنظام المُلك بموت أبي منصور بن يوسف، انظر: G. Makdisi, Muslim Institutions of Learning, 32 ff. espe p. 36 and notes 1-4. والإحالات ثمّة على يوميّات ابن البنّاء.

(٣٤٢) ابن الجوزي، المُنتظَم، ٨: ٣٠٧؛ G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 152 and n. 4.

(٣٤٣) انظر: ابن قُتيبة، عيون الأخبار، ٢: ٣٣٣-٣٤٣، حيث الفصل الذي عقده ابن قُتيبة وأسماه: «مقاماتُ الزُّهد عند الخلفاء والملوك».

(344) Brockelmann, *GAL*, *Suppl*. 1: 152; Sezgin, *GAS*, 1: 595.

(345) Brockelmann, *GAL*, *Suppl*. 1: 102; Sezgin, *GAS*, 1: 591-594.

(346) Brockelmann, *GAL*, *Suppl*. 1: 338; Sezgin, *GAS*, 1: 597.

(347) Brockelmann, *GAL*, *Suppl*. 1: 308; Sezgin, *GAS*, 1: 516-17.

(٣٤٨) انظر: ابن حَجَر العسقلاني، لسان الميزان، ٤: ٤٢٤ (مِن بلاغة الكُتّاب). Brockelmann, *GAL*, loc cit، ويعدُّ بروكلمان غَيلان مؤسِّس فن الترسُّل، لكن فؤاد سزگين يرى -محقًّا- أن هذا الرّأي لا يمكن التّدليل عليه زمنيًّا، انظر: Sezgin, *GAS*, loc. cit. عن مصنَّف الوهراني المنشور، انظر: البيليوغرافيا، مادّة «منامات». وللإلمامة دلالية لاصطلاح «مقامة» ومعالجة لاصطلاح «مقام»، انظر: Régis Blachère, *Analecta*, (Damas, Institut Français de Damas), 1975. 61-67. وانظر أيضًا المقالة الموسّعة عن المَقامة وتطوُّرها في الأدب العربي في: شارل بِلّا (C. Pellat)، «المَقامة»، في: (*EI*²)، مع قائمة مصادر واسعة، ذُكر معظمها في صُلب المقالة.

(349) Ibid., I: 449.

(٣٥٠) ابن الجوزي، المنتظم، ١: ٢٩.

(351) H. Laoust, "Les Professions de foi hanbalites", [illegible].

(352) Patton, W. M., Ahmad ibn Hanbal and the Mihna.

(٣٥٣) كان ابن سريج [illegible] شافعي [illegible] القضاة، انظر ترجمته في: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣: [illegible]؛ Sezgin, GAS, I: 495-496؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١: [illegible].

(٣٥٤) ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ١: ٨٢-٨٣، نشره هنري لاووست وسامي الدهان (دمشق: المعهد الثقافي الفرنسي، ١٩٥١).

(٣٥٥) عن هذه الأعياد والمناسبات، انظر: EI² مواد [illegible] Wensinck و [illegible] H. A. R. Gibb [illegible] P. Marçais.

(٣٥٦) عن ترجمته، انظر: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ١: ٩٦-١٠٦.

(٣٥٧) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ٢: ١٨٢.

(358) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 389 ff.

(٣٥٩) أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الفقه، حققه وترجمه إلى الإنجليزية وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)؛ وانظر أيضاً:

Daniel Gimaret, 'Theories de l'acte humain dans l'école hanbalite', *BEO*, XXIX (1977), 157-78.

(٣٦٠) انظر: G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*، ولا سيما الفصل الذي عقدته عن الاستتابة، ٤٢٦-٤٤١.

(361) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 406.

(٣٦٢) عن شيخه ابن شاهين، انظر: ابن الجوزي، المنتظم، ٧: ١٨٢؛ وعن خديجة، انظر المصدر نفسه، ٨: ٢٥٠.

(٣٦٣) عن خديجة بنت البقّال، انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٤: ٤٤٦؛ ابن الجوزي، المنتظم، ٨: ١٢٨.

(٣٦٤) ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ١: ١٧٣؛ G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 386 ff.

(٣٦٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١: ٣٥٩؛ ابن الجوزي، المنتظم، ٨: ٤٠.

(٣٦٦) يعدّ هذا الاصطلاح دليلاً لغوياً يشير إلى أن المسجد كان أول مؤسسة تعليمية، انظر:

G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 10.

(٣٦٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٤: ٣٧٠.

(٣٦٨) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ٤: ١١٠؛ ابن الجوزي، المنتظم، ٨: ٧٦.

(٣٦٩) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ٣: ١٠٣؛ ابن الجوزي، المنتظم، ٨: ١٤٨.

(٣٧٠) انظر: «حركة الحنابلة وإحياء السنة» Le Mouvement hanbalite et la renaissance Sunnite، [illegible] وهو الفصل الرابع في كتابي: Ibn Aqil, 293-441.

(٣٧١) الإعادة المعادة. انظر: G. Makdisi, Ibn Aqil, 43، الموضع نفسه.

(٣٧٢) قال ابن رجب: «فلما كانت سنة خمس وسبعين [illegible] ترك الوعظ واقتصر على التدريس». انظر: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ١: ١٧١ [illegible] ١٤٥.

(٣٧٣) عن [illegible] الأندلسي، انظر: [illegible] Pellat [illegible] ابن [illegible] ١٢/١.

(٣٧٤) انظر: رواية ابن الجوزي في ثنايا حوادث عام ٤٨٦هـ في المنتظم، ٩: ٧٢-٧٦، ورسمه لهذا الواعظ في المصدر نفسه، ١٩٠.

(٣٧٥) ابن الجوزي، المنتظم، ٩: ٢٦٠-٢٦٢.

(٣٧٦) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 16, and n. 61.

(٣٧٧) عن أهمية المصادر الأصلية بوصفها يوميات، انظر: G. Makdisi, "The Diary in Islamic Historiography: Some Notes," *HI*, XXV (1986), 173-85.

(٣٧٨) ابن الجوزي، المنتظم، ٩: ٤.

(٣٧٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ١٠: ١٩٧-١٩٨؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٣مج، حقق شعيب الأرناؤوط، حسين الأسد، (بيروت: دار الرسالة، ١٤٠١-١٤٠٥هـ/ ١٩٨١-١٩٨٥م)، ٢٠: ٣١٦.

(٣٨٠) ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ١: ٢٥١-٢٨٩.

(٣٨١) ابن الجوزي، المنتظم، ١٠: ٣٢-٣٣.

(٣٨٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٣: ٢٨ وما تلاها؛ ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة (نشرة القاهرة)، ١: ٣٩٩.

(٣٨٣) عن جعفر السراج، انظر: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ١: ١٢٣-١٢٦. وانظر أيضاً فصلاً أورده في: Jean-Claude Vadet, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, (Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1968), 379 ff.



الباب الخامس

التدريس: منهَج التعليم

(١) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 99 ff.

(٢) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٢: ١١-١٢.

(٣) الزُبيدي، طبقات النحويّين واللُغويّين، ١٨١.

(٤) القفطي، إنباه الرُواة، ٢: ٣١٤.

(٥) اليغموري، نور القبس، ٣٤٧.

(٦) اليغموري، المصدر نفسه، ٣٤٨.

(٧) الزُبيدي، طبقات النحويّين واللُغويّين، ١٨٥.

(٨) اليغموري، نور القبس، ٢٢٠.

(٩) اليغموري، المصدر نفسه، ٢١٠.

(١٠) القِفطي، إنباه الرُواة، ٣: ٢٠٢-٢٠٣.

(١١) القِفطي، المصدر نفسه، ١: ١٥٣.

(١٢) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٤٤١.

(١٣) القِفطي، إنباه الرُواة، ١: ٥٢. وعن مصنَّف الفارابي، انظر:

Sezgin, *GAS*, 8: 197-198; Brockelmann, *GAL*, 1: 128; *Suppl.* 1: 195.

(١٤) ياقوت الحَمَوي، معجَم الأدباء، ١٨: ٢٥٤-٢٥٥.

(١٥) القِفطي، إنباه الرُواة، ٢: ١٦٥.

(١٦) المَرّاكشي، الذَّيل والتَّكمِلة لكتابَي الموصول والصِّلة، ٦: ٣٢٣-٣٢٦.

(١٧) انظر ما تقدّم، ص ٣٢٥.

(١٨) ابن خَلّكان، وفَيات الأعيان، ٤: ١٠٦-١٠٧.

(١٩) ضياء الدّين ابن الأثير، المثَل السّائر، ١: ٢٠٢.

(٢٠) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ١: ١٥٣-١٥٤.

(٢١) الزُبيدي، طبقات النحويّين واللُغويّين، ١٤٨؛ القِفطي، إنباه الرُواة، ٣: ٦٨.

(٢٢) القفطي، المصدر نفسه، ١: ٤٤.
(٢٣) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ٢٧٥.
(٢٤) الزبيدي، المصدر نفسه، ١٨٦.
(٢٥) القفطي، إنباه الرواة، ١: ٩٠-٩١.
(٢٦) اليعموري، نور القبس، ٢١١.
(٢٧) اليعموري، المصدر نفسه، ٢١٢.
(٢٨) المصدر نفسه، ٣٢٩.
(٢٩) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ١٢١. وعن القاضي وكيع، انظر: Sezgin, GAS, 1: 376.
(٣٠) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ٢٥٧؛ القفطي، إنباه الرواة، ٢: ١٤٩.
(٣١) انظر: Sezgin, GAS, 8: 101-105.

(32) Sezgin, *GAS*, 1: 129-130.

(٣٣) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ٩٤.
(٣٤) القفطي، المصدر نفسه، ١: ٥٢.

(35) Sezgin, *GAS*, 8: 18.

(٣٦) القفطي، إنباه الرواة، ٤: ١٥.
(٣٧) عن هذا المصنف لابن السكيت (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م)، انظر: Sezgin, *GAS*, 8, 130.
(٣٨) القفطي، إنباه الرواة، ١: ٦٩.
(٣٩) ابن الجوزي، المنتظم، ١٠: ١٤٢.
(٤٠) اليعموري، نور القبس، ٢٨٣.

(41) Thomas Stearns Eliot, *Selected Essays*, 2nd ed. (London: Faber and Faber, Ltd., 1934).

(٤٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، ٣: ٢٤٩.
(٤٣) ابن الجوزي، المنتظم، ٦: ٣٧٣.
(٤٤) القفطي، إنباه الرواة، ٥: ٢٣.
(٤٥) ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر، ١: ٢٠٢.
(٤٦) اليعموري، نور القبس، ٥٨.
(٤٧) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٦: ٤٨-٤٩؛ ٢٣٠.
(٤٨) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ٢٥٩.
(٤٩) اليعموري، نور القبس، ٢٢١-٢٢٢.
(٥٠) القفطي، إنباه الرواة، ١: ٨٤-٨٥.
(٥١) القفطي، المصدر نفسه، ٣: ٢٢٧-٢٢٨.
(٥٢) المصدر نفسه، ٣: ٣٦٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ٣٦٠.

(٥٤) انظر: اليغموري، نور القبس، ١٣٦-١٣٧.

(٥٥) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ٣١٠.

(٥٦) القفطي، إنباه الرُّواة، ١: ١٧.

(٥٧) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ١٨٥.

(٥٨) الزُّبيدي، المصدر نفسه، ٢١٣-٢١٤؛ القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ١٢٩.

(٥٩) عن السجستاني، انظر: Sezgin, GAS, 1: 47, 8: 91.

(٦٠) الجاحظ، البيان والتبيين، ٢: ١٩؛ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ٢: ١٢٦؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٢: ٢١٧.

(٦١) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ٢: ١٣٧.

(٦٢) اليغموري، نور القبس، ٦٠.

(٦٣) اليغموري، المصدر نفسه، ٦٠.

(٦٤) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ١٥١.

(٦٥) الزُّبيدي، المصدر نفسه، ١٥٨.

(٦٦) القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٣٦١.

(٦٧) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ٣٣٦-٣٣٧.

(68) Jan Pinborg, 'Some Syntactical Concepts in Medieval Grammar', in: *Classica et Mediaevalia. Francisco Blatt septuagenario dedicata*, (Copenhagen O.S. Duc, et al., 1973), 496-509. Esp. 496–497.

(69) Sezgin, *GAS*, 9: 205.

(٧٠) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ١٥٦.

(٧١) اليغموري، نور القبس، ٣٢٥؛ القفطي، إنباه الرُّواة، ٤: ١٢٧؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٢٣٦-٢٣٧.

(٧٢) اليغموري، المصدر نفسه، ١٧٩؛ الزُّبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ١٦٩.

(٧٣) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٣: ٤٤٤.

(٧٤) اليغموري، نور القبس، ٥٠.

(٧٥) اليغموري، المصدر نفسه، ٣٣٧.

(٧٦) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللُّغويين، ١٧٠. وعن فاتك، انظر: الطّبري، تاريخ الرّسل والملوك ٣: ٢١٨٤؛ ٢٢٥٣-٢٢٥٤؛ ٢٢٦٧-٢٢٦٨، حوادث: (٢٨٥هـ-٢٩٢هـ-٢٩٣هـ). قارن: Sezgin, *GAS*, 8: 148، حيث يرد ذكر أبي فاتك المقتدري.

(٧٧) اليغموري، نور القبس، ٣١٧؛ القفطي، إنباه الرُّواة ١: ٢١٦.

(٧٨) القفطي، المصدر نفسه، ١: ٩٣؛ Sezgin, *GAS*, 8: 209-214.

(٧٩) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣: ٢٥٩.

(٨٠) Adam Mez, *Die Renaissance des Islam*, 171; Eng. tr. 179.

جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ٢: ١٩٩، ٣١٤.

(٨١) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣: ٢٥٩.

(٨٢) تاج الدين السبكي، المصدر نفسه، ٣: ٢٥٩ (السطران ٢٣-٢٤)؛ المصدر نفسه، نشرة الطناحي وعبد الفتاح الحلو، ٤: ١٨٥.

(٨٣) E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, مادة «درس».

(٨٤) انظر: جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ٢: ٣١٤، ٢: ١٩٩؛ قارن:
Adam Mez, *Die Renaissance des Islam*, 171, note 8; Eng. tr. 179.
لكن لاحظ أن الحاشية في الترجمة الإنجليزية صيغت خطأ.

(85) Brockelmann, *GAL, Suppl.* 2: 178.

(86) Brockelmann, *GAL, Suppl.* 1: 171-172.

(87) Brockelmann, *GAL*, 8: 275.

(88) Brockelmann, *GAL*, 8: 228.

(89) Brockelmann, *GAL*, 8: 230.

(90) Brockelmann, *GAL, Suppl.* 1: 492-493; Sezgin, *GAS*, 9: 261.

(91) Sezgin, *GAS*, 8: 218 (lines 18-19).

(92) Brockelmann, *GAL*, 1: 305-306, no. 4-5; *Suppl.* 1: 537.

(٩٣) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٢٨٥.

(٩٤) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٣٠٠.

(٩٥) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٦٠٨ (السطر ١٧). عن هذا الكتاب، انظر: القفطي، **تاريخ الحكماء**، تحقيق يوليوس ليبرت (J. Lippert)، (ليبتسك: ت. فيشر (T. Weicher)، ١٩٠٣)، ٢٧٧، ٢٧٨. وثمّ عنوانٌ تأويلي: **إحصاء العلوم وتعريفٌ بأغراضها**. انظر: Brockelmann, *GAL*, 1: 212; *Suppl.* 1: 377، مادّة «إحصاء العلوم».

(٩٦) **إحصاء العلوم**. وعن الترجمة اللاتينية، انظر: ص ٤ من المقدّمة.

(٩٧) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٦٠٥.

(٩٨) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، والصّفحة نفسها. وإذا ورَد مصطلح «العلوم»، على إطلاقها، أي دون إضافة، في مصطلحات ابن أبي أصيبعة وغيره، فإنه يعني علوم القدماء، أي الفلسفة وعلومها، وتسمّى أيضًا «العلوم الدّخيلة» أو «العلوم غير الإسلامية». ومصطلح تعاليم (ومفردها تعليم) يستعمل لتعيين الكوادريفيوم (Quadrivium) «التّعاليم الأربعة»، بمعنى العلوم الأربعة (القديمة أو اليونانية): ١) علم النّجوم أو علم الهيئة، وبلُغة القدماء: علم الأسطرنومية. ٢) الهندسة، وبلُغة القدماء: الجُومترية ٣) الموسيقى، ٤) الحساب أو العَدد أو علم العدد

والحساب. انظر: ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ١٤٥، حيث ذكر المؤلف المسعودي، وأنه ... في ... صنعة الكواكب ... العالم الأربعة.

(٩٩) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٦٠٢.

(١٠٠) الخوارزمي، كتاب مفاتيح العلوم، تحقيق ج. فان فلوتن (G. Van Vloten)، (ليدن (Leiden): منشورات بريل (Brill)، ١٨٩٥)، ٢.

(١٠١) الخوارزمي، المصدر نفسه، ١ (الأسطر ٦-١١).

(١٠٢) المصدر نفسه، ٥ (الأسطر ٣-٨).

(١٠٣) ابن النديم، الفهرست، ٥.

(١٠٤) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٥٧. وعن ترجمة هذا الطبيب الأديب، انظر: ياقوت، معجم الأدباء، ٥: ١٣٦-١٤٦. وانظر أيضاً الصفحات الخمس المتضمنة منتخبات (Anthology) من شعره في ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٣٠-٤٣١.

(١٠٥) القفطي، تاريخ الحكماء، ٤١٣-٤٢٦؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٣٧-٤٥٩؛
Brockelmann, *GAL*, 1: 455, *Suppl.* 1: 817.

(١٠٦) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٦١، (السطران ٢٢-٢٣)، وثمة نسخة مخطوطة منه في المكتبة الوطنية بباريس Bibliothèque Nationale, Paris, MS. arabe 2854.

(١٠٧) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٣١، (السطران ١٦-١٧)، وبناء على نصيحة هذا الطبيب شيّد الأمير المرواني نصير الدولة (حكمه: ٤٠١-٤٥٣هـ/ ١٠١١-١٠٦١م) مستشفى بميافارقين، انظر: Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 2: 1029, no. 22 وعن مسائل هذا المؤلف الفلسفية والطبية وجواباته عليها، انظر: Bibliothèque Nationale, MS. Arabe 3028 (3).

(١٠٨) أثبت ياقوت تاريخ وفاته في غضون سنة (٥٧٣هـ/ ١١٧٨م)، انظر: Brockelmann, *GAL*, I: 301; *Suppl.* 1: 527، والمصادر المذكورة ثمة. ولكن المؤلف ذكر أنه أنهى كتابه في شهر رمضان من عام ٥٧٥هـ (الموافق يناير/ كانون الثاني - فبراير/ شباط ١١٨٠م)، انظر: نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق ك. ف. سترزتين (K.V. Zettersteen)، (ليدن: منشورات بريل، ١٩٥١)، ١-٢، البيت الثاني (السطر ٢٢).

(١٠٩) نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم، ١ وما تلاها.

(١١٠) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٦٩١. وانظر النص المترجم الأكثر اكتمالاً في:
G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 88-91.

(١١١) عن هذا المؤلف وكتابه انظر:
D. Sourdel, 'Abd Allāh al-Baghdadi', *Bulletin d'Etudes Orientales BEO*, XIV (1952-4), 115-153.

(١١٢) لمزيد من التفاصيل عن الكتاب وصنعة الكتابة والديوان، انظر: (*EI*²) عن الديوان عامة، انظر: عبد العزيز الدوري، «ديوان». وعن الديوان في عصر الخلافة، انظر: هـ. ل. جوتشالك (H. L.

(Gottschalk)، وعن الدّيوان في مصر، انظر ج. س. كولين (G. S. Colin)، وعن الدّيوان في المغرب الإسلامي، انظر آ. ك. س. لامبتون (A. K. S. Lambton)، وعن الدّيوان في فارس، انظر أ. س. أنصاري (A. S. Basmee Ansari)، وعن الدّيوان في الهند، انظر مادّة «إنشاء»، هـ. ر. رومير (H. R. Roemer)، ومادّة «كاتب»، ر. سيلهيم (R. Sellheim)، ودومينيك سورديل (D. Sourdel).

(١١٣) ظهير الدّين البيهقي، تاريخ حُكماء الإسلام، ١٧١.

(١١٤) ابن الجوزي، المُنتظم، ٦: ٣٧٠. وانظر أيضًا G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 243.

(١١٥) المُنتظم، ٧: ٢٠١ (السّطر ١٠). وعن أبيات هنري الأفرانشيسي (Henry of Avranches)، انظر:

Eduard Winkelmann, Reisefrüchte aus Italien. Artikel, Reisefrüchte aus Italien und anderes zur deutsch-italischen Geschichte', Forschungen zur deutschen Geschichte *FDG*, XVIII (1878), 469-92. 485, Verses 34-36.

(١١٦) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٣٧؛ القفطي، تاريخ الحُكماء، ٤١٤.

(١١٧) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٤٦٢.

(١١٨) المصدر نفسه، ٦٥٠-٦٥١.

(١١٩) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللُّغويّين، ١٥٦.

(١٢٠) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١١: ٢٢٢. وعن ابن الدّهان، انظر:

Brockelmann, *GAL*, *I*: 281; *Suppl*. 1: 494.

(١٢١) عن ابن رضوان انظر: Brockelmann, *GAL*, *I*: 484; *Suppl*. 1: 886.

(١٢٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٥٦٦ (السّطر السّابع)، وأظنّها «كفاية» وليست «كيفيّة»، فإنّ كيفيّة تفرّغ سياق عنوان الكتاب من مضمونه، وإن افترضنا صِحّة ما أذهبُ إليه، فستكون ترجمة عنوانه: النّافع في كفاية تعلُّم صِناعة الطبّ.

(١٢٣) عن ابن بُطلان، انظر:

Brockelmann, *GAL*, *I*: 483; *Suppl*. 1: 885.

(١٢٤) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٥٦٣-٥٦٤. والتّرجمة الإنجليزية في:

Joseph Schacht and Max Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo: A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs*. (Cairo, 1937). 83-85.

والحَظْ أنّ ترجمتي تختلفُ جزئيًّا عن ترجمة شاخت (Schacht) ومايرهوف (Meyerhof)[I].

(I) أدرجتُ نصّ ابن أبي أُصيبعة من مصنّفه المسمّى عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، بلفظ ابن أبي أُصيبعة، شأنُه في ذلك شأنُ جميع الاقتباسات النّصية التي ترجمها مقدسي إلى الإنجليزية على مدار كتابه. (المترجم)

الباب السادس
مجتمع الأدباء

(١) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حُكماء الإسلام، ١٣٠ وما يليها.

(٢) انظر: ابن عبد ربّه، العِقد الفريد، ٤: ١٨٠.

(٣) ابن الجوزي، المُنتظَم، ٦: ٣٢٠.

(٤) عن هذين الكاتبين المعروفين، انظر: هاملتون أ. ر. جب (H. A. R. Gibb)، «عبد الحميد بن يحيى»، في: (EI²)؛ كلود كاهن (C. Cahen)، «ابن العميد»، في: (EI²).

(٥) عن الوزير منذ القرن الثاني وُصولاً إلى القرن الرّابع الهجري، انظر:

Dominique Sourdel, *Le vizirat 'Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, (Damascus: PIFD, 1959-60).

(٦) قارن: كلود كاهن (C. Cahen)، شارل بلّا (C. Pellat)، «ابن عبّاد»، في: (EI²). وتجدُ قائمة غنية بالمصادر ثمّة.

(٧) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٣: ١١٣-١١٦، ولا سيّما ١١٤.

(٨) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 128 ff.، والغُلام تلميذٌ-خادمٌ، وربمّا أصبح هذا اللّقب لقبًا دائمًا لصاحبه.

(٩) عن لقبَي: «صاحب»، «نَديم»، انظر:

Charles Barbier de Meynard, Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe, *Journal asiatique*, 9, (March-April 1907) pp. 173-244, 141-142, 247-248.

وعن صاحب تكريت فخر الملك عيسى بن مودود (ت ٥٨٤هـ/ ١١٨٨-١١٨٩م)، وكان مترسّلاً وشاعرًا، انظر: ابن خَلّكان، وفَيات الأعيان، ٣: ١٦٦-١٦٨.

(١٠) أوسعُ ترجمة له، وأكثرها غِنًى بالمعلومات عنه، تلك التي تجدُها في: الثّعالبي، يتيمة الدّهر في شعراء أهل العصر، ٣: ٣١-١١٧؛ ياقوت الحَموي، معجَم الأدباء، ٦: ١٦٨-٣١٧.

(١١) الثّعالبي، يتيمة الدّهر، ٣: ٣٢.

(١٢) الثّعالبي، المصدر نفسه، ٢: ٢٩٧.

(١٣) المصدر نفسه، ٢: ٢٣.

(١٤) نفسه، ٢: ٢١١.

(١٥) نفسه، ٢: ١٨٨.
(١٦) نفسه، ٢: ١٤٣.
(١٧) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٣: ١٧٨؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ١٣ج، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٨٣هـ وما بعدها/ ١٩٢٣م وما بعدها)، ٦: ٣٧٣.
(١٨) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 237-238؛ وللتفاصيل أوسع انظر مقدسي: George Makdisi, "An Islamic Element in the Early Spanish University", *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh University Press, 1979), 126-37.
(١٩) ابن الجوزي، المنتظم، ٧: ١٨٠.
(٢٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ١٠: ٢١٤. وعن ابن هبيرة انظر: جورج مقدسي (G. Makdisi)، «ابن هبيرة»، في EI2؛ Herbert Mason, *Two statesmen of mediaeval Islam Vizir Ibn Hubayrah (499-560 AH/1105-1165 AD) and Caliph an-Nasir li Din Allah (553-622 AH/1158-1225 AD)*, (the Hague, Mouton, 1972)(أ).
(٢١) IMA, 98, (line 2) see N. 169. وعن هذه الحكمة الواردة بالنص وبعض الحكم الأخرى لـ ابن المعتز في كتابه المسمّى كتاب الآداب، انظر الباب السابع خاصة(ب).
(٢٢) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ١٢٤-١٢٥.
(٢٣) القفطي، نفسه، ١: ٣٣٤-٣٤٥.
(٢٤) ابن بسّام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، نقلًا عن: ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ١: ٣٩.
(٢٥) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٧: ١٤٠.
(٢٦) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللُّغويّين، ٢٨٥.
(٢٧) عن هذا اللُّغوي المعجمي، انظر: Sezgin, *GAS*, 8: 193.
(٢٨) عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني، كتاب الألفاظ الكتابية، تحقيق لويس شيخو، (بيروت: ١٨٨٥-١٨٩٨)، ثم أعيد طبعه في (القاهرة: ١٩٣١).
(٢٩) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ١٦٥-١٦٦. وحقّق لويس شيخو هذا الكتاب ونشره في بيروت سنة ١٨٨٥. ثـم أعيد طبعه سنة ١٨٩٨ تحت عنوان الألفاظ الكتابية. وثمّة نشرة له صدرت في القاهرة عام ١٩٣١(ج).
(٣٠) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٥٨٠.
(٣١) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللُّغويّين، ٢٤٩.
(٣٢) عن هذا الطَّبيب، انظر: Sezgin, *GAS*, 3: 301؛ وقد عدّه ابن أبي أُصيبعة طبيبًا مبرّزًا ومصنِّفًا في الطِّبّ.

(أ) لم يذكر مقدسي هذا المرجع في لائحة مصادره واختصاراته المعقّدة لها، ولولا أنه رمز له بالرمز (H. Mason, *statesmen*) لما أمكنني التوصّل له. (المترجم)
(ب) لم أدرِ ما هو (IMA) هذا، فلم يذكره مقدسي في لائحة مصادره، وباءت جهودي في تخمينه بالفشل. (المترجم)
(ج) تقدّمت إشارة مقدسي إلى طبعات كتاب الألفاظ في الحاشية رقم (٢٨)، ولعلّ هذا التكرار سهوٌ. (المترجم)

(٣٣) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٢٣٢.
(٣٤) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ١: ١١.
(٣٥) التنوخي، نشوار المحاضرة، ٨: ٤٤ وما يليها.
(٣٦) القفطي، إنباه الرواة، ٣: ٣٦١ وما يليها.
(٣٧) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٨: ١٩١.
(٣٨) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ٢٢٢.
(٣٩) عنه. وكان الشُرّة الشعر على الأرجح. انظر القفطي، إنباه الرواة، ١: ١٤٩.
(٤٠) الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ١٦٧.
(٤١) القفطي، إنباه الرواة، ٢: ٢٣٤.
(٤٢) ابن الجوزي، المُنتظم، ٧: ٦٤.
(٤٣) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حُكماء الإسلام، ١٤٥.
(٤٤) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٥٨٠.
(٤٥) ابن أبي أُصيبعة، المصدر نفسه، ٦٥٩ وما يليها.
(٤٦) المصدر نفسه، ٧٢٩.
(٤٧) المصدر نفسه، ٦٧٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ٦٩٧.
(٤٩) المصدر نفسه، ٦٩٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ٥٧٢-٥٧٣.
(٥١) المصدر نفسه، ٦٠٠.
(٥٢) الزُّبيدي، طبقات النحويِّين واللُّغويِّين، ٩٥.
(٥٣) ابن النَّديم، الفهرست، ٩٠؛ القفطي، إنباه الرُّواة، ١: ١٦٤.
(٥٤) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٦٠٩-٦١٠.
(٥٥) ابن أبي أُصيبعة، المصدر نفسه، ٥٧٩ وما يليها.
(٥٦) القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٢٦٤.
(٥٧) القفطي، المصدر نفسه، ٣: ٢٢٤. (الشطران ١١-١٢).
(٥٨) المصدر نفسه، ٢: ٣١٤.
(٥٩) المصدر نفسه، ٤: ٩.
(٦٠) انظر ما تقدَّم، ص ٥٢١ - ٥٢٢.
(٦١) القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ١٣٧.
(٦٢) الزُّبيدي، طبقات النحويِّين واللُّغويِّين، ٢٥٨.
(٦٣) عن فاطمة [بنت الأقرع]. انظر: ياقوت الحَمَوي، معجَم الأدباء، ١٦: ١٦٩ وما يليها.
(٦٤) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ٥٧٢.
(٦٥) ابن أبي أُصيبعة، المصدر نفسه، ٥٧٣.
(٦٦) المصدر نفسه، ٧٣٠.

(٦٧) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ١٦١.

(٦٨) ظهير الدين البيهقي، المصدر نفسه، ١٤٧.

(٦٩) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ٢٥٢. وعن الجوهري، انظر: Sezgin, GAS, 8: 249.

(٧٠) الزبيدي، المصدر نفسه، الصفحة عينها.

(٧١) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤١٤. وعن حياته وسيرته، انظر أيضًا: Sezgin, GAS, 3: 236-40.

(٧٢) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٢٩٣-٢٩٥.

(٧٣) القفطي، تاريخ الحكماء، ١١٦-١٢٢؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٢٩٥-٣٠٠؛ Sezgin, GAS, 3: 260-263.

(٧٤) ابن الجوزي، المنتظم، ٦: ١٣٩، حوادث عام ٣٠٤هـ (الشطران ١٨-١٩).

(٧٥) عنه، انظر: ماريوس كانار (M. Canard)، «محكم»، في (EI²).

(٧٦) انظر: دومينيك سورديل (D. Sourdel)، «ابن رائق»، في (EI²).

(٧٧) عن هذا الوزير، انظر: ابن الجوزي، المنتظم، ٦: ٣٥١-٣٥٥هـ؛ بوين (H. Bowen)، «علي بن عيسى»، في: (EI²). وعن سنان، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١١: ٢٦٢-٢٦٣؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ١٥: ٤٦٢-٤٦٣.

(٧٨) القفطي، تاريخ الحكماء، ١٠٩-١١١؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٣٠٤-٣٠٦. وانظر أيضًا: F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Index.

(٧٩) القفطي، تاريخ الحكماء، ٢٧١-٢٧٧؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤١٤-٤٢٧. ولتفاصيل أوسع، انظر: Sezgin, *GAS*, 3: 274-94.

(٨٠) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٨٢.

(٨١) القفطي، تاريخ الحكماء، ٢٧٧-٢٨٠؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٦٠٨-٦٠٩؛ Brockelmann, *GAL*, 1: 210-213; *Suppl.* 1: 375-77.

(٨٢) القفطي، المصدر نفسه، ٢٨٢-٢٨٣؛ ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٤٢٧؛ Sezgin, *GAS*, 6: 61; 9: 236-237.

(٨٣) القفطي، المصدر نفسه، ٤٠٨-٤٠٩؛ ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٤٣٦-٤٣٧؛ Sezgin, *GAS*, 3: 326-327.

(٨٤) عن ابن الأحمر، انظر: Sezgin, *GAS*, 3: 322-323.

(٨٥) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٣: ١٣٦-١٤٦؛ ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ٢: ٩٥-٩٩؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٢٩-٤٣٠؛ Brockelmann, *GAL*, 1: 24; *Suppl.* 1: 425-426; Sezgin, *GAS*, 2: 646; 3: 334-335.

(٨٦) القفطي، تاريخ الحكماء، ٤١٣-٤٢٦؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٣٧-٤٥٩؛ Brockelmann, *GAL*, 1: 453-458; *Suppl.* 1: 812-828

(٨٧) القفطي، المصدر نفسه، ١٦٥-١٦٨؛ ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٥٥٠-٥٦٠؛ Brockelmann, *GAL*, 1: 469-470; *Suppl.* 1: 851-854

(٨٨) القفطي، المصدر نفسه، ٢٢٣؛ ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٣٢٤؛ Brockelmann, *GAL*, I: 482-481, *Suppl.* I: 884.

(٨٩) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٥٠١–٥١٥.

(٩٠) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٥٠١–٥١٥؛ ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، ١: ٢٢٠–٢٢٣؛ Brockelmann, *GAL*, I: 486-487, *Suppl.* I: 889.

(٩١) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٥١٥–٥١٧؛ Brockelmann, *GAL*, I: 460, *Suppl.* I: 830.

(٩٢) عن ابن العين زربي، انظر: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٥٧٠–٥٧١؛ Brockelmann, *GAL*, I: 487, *Suppl.* I: 890.

(٩٣) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٦١١–٦٢٧؛ Brockelmann, *GAL*, I: 272, *Suppl.* I: 481.

(٩٤) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٥٧١.

(٩٥) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١١: ١٧١–١٧٥؛ القفطي، **إنباه الرُّواة**، ٢: ١٠–١٤.

(٩٦) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٦٥١–٦٥٩؛ وعن المخطوط الذي وصلنا والنشرة الجزئية من البستان، انظر: Brockelmann, *GAL*, I: 892.

(٩٧) انظر ترجمته في: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٩: ٦٤–٩٢.

(٩٨) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ١١: ٢٥٩–٢٦٢؛ ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٦٦٠.

(٩٩) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٥٣٦.

(١٠٠) انظر: ر. بلاشير (R. Blachère)، «عنترة»، في: (*EI*)؛ ب. هيلر (B. Heller)، «سيرة عنترة»، (*EI*).

(١٠١) انظر ترجمة العنتري في: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٣٨٩–٣٩٩. وانظر أيضًا: الزِّركلي، **الأعلام**، ٧: ٢٤١.

(١٠٢) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٦٥٩.

(103) Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, (Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht, 1840), 88-92 (nos. 156-161).

(١٠٤) عن أبناء هذه الأسرة، انظر فضلًا عن: F. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte؛ ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٥١٧–٥٣٠؛ Brockelmann, *GAL*, I: 486-487-489; *Suppl.* I: 789, 890, 893.

(١٠٥) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 25-27.

(١٠٦) انظر ما تقدَّم، ص ٥٢٧.

(١٠٧) ابن الجَوزي، **المُنتظَم**، ٦: ٣١٦–٣١٧. وعن ترجمة الصُّولي، انظر: ابن الجَوزي، المصدر نفسه، ٦: ٣٥٩–٣٦١، حيث امتدح ابن الجَوزي الصُّولي لأدبه. واستندت ترجمتي لهذا المقطع إلى النصّ الأصلي للصُّولي في الشَّذرة التي وصلتنا من تاريخه، والتي حقّقها ج. هيورث دُن (J. Heyworth-Dunne)، انظر: أبو بكر الصُّولي، **الأوراق: أخبار الرَّاضي بالله والمتّقي لله**، تحقيق ج. هيورث دن، (القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م)، ١٩٣، (الأسطر ١٠–١٤). أما النّص الذي ورد في **المُنتظَم** لابن الجَوزي فيختلفُ اختلافًا طفيفًا، دون تغيير جوهري يُذكَر في تلك الرِّواية.

(108) Jeanette Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law*, partial edition of *Tahāwī's Kitāb ash Shurūṭ*, with Introduction and Notes (Albany, New York, SUNY Press, 1972), 16-17.

(١٠٩) حاجي خليفة، **كشف الظّنون**، مادّة «شروط»، باب «علم الشُّروط والسّجلات».

(110) Brockelmann, *GAL*, I, 173; Sezgin, *GAS*, I, 435.

(١١١) انظر: J. Wakin, *The Function of Documents*، وهي أربعة أجزاء محقّقة من مصنّف الطّحاوي الكبير، إلى جانب دراسة مستفيضة لهذه الأجزاء والوثائق الشّرعية التي حوتها.

(١١٢) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ١: ١٠٤٥-١٠٤٦.

(١١٣) ابن الفرضي، **كتاب الموصول في تاريخ علماء الأندلس**.

(١١٤) ابن بشكُوال، **كتاب الصّلة في تاريخ أئمّة الأندلس**.

(١١٥) المَرّاكشي، **الذّيل والتّكملة لكتابَي الموصول والصّلة**.

(١١٦) ابن بشكُوال، **كتاب الصّلة في تاريخ أئمّة الأندلس**، ١: ١٤-١٥.

(١١٧) ابن بشكُوال، المصدر نفسه، ١: ١٦-١٧.

(١١٨) المصدر نفسه، ١: ٤٢.

(١١٩) المصدر نفسه، ١: ٢٦١، ٢٦٢.

(١٢٠) المصدر نفسه، ١: ٣٣٢.

(١٢١) المصدر نفسه، ١: ١٧٥.

(١٢٢) المَرّاكشي، **الذّيل والتّكملة لكتابَي الموصول والصّلة**، ٦: ٢٠٤-٢٠٥.

(١٢٣) المَرّاكشي، المصدر نفسه، ٦: ١٦١.

(١٢٤) ابن بشكُوال، **كتاب الصّلة في تاريخ أئمّة الأندلس**، ٢: ٦١١-٦١٢.

(١٢٥) المَرّاكشي، **الذّيل والتّكملة لكتابَي الموصول والصّلة**، ٦: ١٣٦-١٣٩.

(١٢٦) ابن بشكُوال، **كتاب الصّلة في تاريخ أئمّة الأندلس**، ١: ٢٧٤. وعبارة ابن بشكُوال: «قد عوّل النّاس عليه».

(١٢٧) انظر على سبيل المثال: ابن بشكُوال، **كتاب الصّلة في تاريخ أئمّة الأندلس**، الجزء الثاني فحسب. أُخِذت التّراجم التالية عشوائيًا من هذا المجلّد المذكور آنفًا، وهي التراجم المرقومة: ٦٢-١٦٩-١٧٥-٢٧٤-٢٧٦-٣١٧-٣٢٧-٣٦٤-٣٧٠-٤١١-٥٠٧-٥٠٩-٦١١.

(١٢٨) ابن بشكُوال، **كتاب الصّلة في تاريخ أئمّة الأندلس**، ١: ٤١، ١٤٢، ٣٠١، ٣٣٢.

(١٢٩) قارن: ابن بشكُوال، المصدر نفسه، ١: ٤١-١٤٢-٣٠١-٣٣٢.

(١٣٠) عن الكتابة في العالم العربي، انظر: ج. سورديل تومين (J. Sourdel Thomine)، «خطّ»، في: (*EI²*)، إلى جانب المصادر المذكورة في صُلب المقالة. وانظر أيضًا:

F. Rosenthal, 'Abū Ḥaiyān al-Tawḥīdī on Penmanship', *Ars Islamica*, XIII-XIV (1948), 1-30.

والمتنُ العربي منشورٌ أيضًا في: أبو حيّان التّوحيدي، «رسالة في علم الكتابة»، ضمن: **ثلاث رسائل لأبي حيّان التّوحيدي**، تحقيق إبراهيم الكيلاني، (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية (PIFD)، ١٩٥١).

(١٣١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣: ٩٩.

(١٣٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٣: ١٩٩.

(١٣٣) ابن عبد النحوي، انظر Sezgin, GAS, 8: 215-224.

(١٣٤) القفطي، إنباه الرواة، ١: ١٩٥.

(١٣٥) الصفدي، الوافي بالوفيات، ٢٢: ٤٤٤؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٣: ١٩٩.

(١٣٦) الصفدي، الوافي بالوفيات، ٢٢: ٤٤٦.

(١٣٧) عن ابن مقلة، ولا سيما دوره بوصفه كاتبًا في الديوان ثم وزيرًا، انظر Dominique Sourdel, *Le vizirat ʿAbbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)* (Damascus: IFD, 1959-60).
وانظر أيضًا دومينيك سورديل (D. Sourdel)، «ابن مقلة»، في (*EI*²) والمصادر المذكورة ثمة.

(١٣٨) عن ابن البواب، انظر خاصة D. S. Rice, *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript in the Chester Beatty Library* (Dublin: E. Walker, 1955).
وانظر أيضًا ج. سورديل توميني (J. Sourdel Thomine)، «ابن البواب»، في (*EI*²) وترجمته في ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣: ٢٨-٣٠. وعن أبي علي محمد بن علي بن مقلة، انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤: ١٩٨-٢٠٣، حيث يعزو ابن خلكان على أن أخاه المعروف أيضًا بابن مقلة (أبو عبد الله الحسن بن علي ت ٣٣٨هـ/٩٤٩م) كان مبتدع الخط، ويمكن أن يكون هناك خطأ ما قد شاب هذا العزو؛ لأن ابن خلكان يعزو على أن أبا علي بن مقلة -في ثنايا ترجمة ابن البواب- هو مبتكر الخط المنسوب من الخط الكوفي. انظر أيضًا Brockelmann, *GAL*, Suppl. 1: 433-434.

(١٣٩) القفطي، إنباه الرواة، ١: ١٥٩.

(١٤٠) القفطي، المصدر نفسه، ٢: ٣٢٣؛ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٥: ٩٧.

(١٤١) ابن الأثار، **المقتضب من كتاب تحفة القادم**، ٨٣.

(١٤٢) المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، ٦: ٤٥٩.

(١٤٣) القفطي، **إنباه الرواة**، ٣: ١٨٨.

(١٤٤) ابن رجب الحنبلي، **ذيل طبقات الحنابلة**، (نشرة القاهرة) ١: ٣٢١.

(١٤٥) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ١: ٣٤٨ وما يليها.

(١٤٦) القفطي، **إنباه الرواة**، ٢: ١٥٠ وما يليها.

(١٤٧) ابن النديم، **الفهرست**، ١١٨؛ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ٣: ٦٤؛ القفطي، **إنباه الرواة**، ١: ٤٤.

(١٤٨) القفطي، **إنباه الرواة**، ٤: ٦٦.

(١٤٩) انظر ما تقدم، ص ٤٧٨.

(١٥٠) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٦: ١٦٩-١٧٤، ولا سيما ص ١٧٠ (الأسطر ٣-٥).
وانظر أيضًا: ابن الجوزي، **المنتظم**، ٩: ٤٠، حيث اسم أبيها «علي الآبري».

(١٥١) القفطي، إنباه الرواة ٣: ٩٢؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١٨: ١٢٥؛ وبخصوص الأحول، انظر: Sezgin, GAS, 8: 138.

(١٥٢) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام ١٠٩.

(153) Sezgin, GAS, 8: 16.

(١٥٤) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين ٢٦٦.

(١٥٥) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ٤٤٦.

(١٥٦) القفطي، إنباه الرواة ٣: ١٣؛ الصفدي، الوافي بالوفيات ٢: ٣٠-٣١.

(١٥٧) القفطي، إنباه الرواة ١: ٢٣٠.

(158) Brockelmann, *GAL*, 1: 209, *Suppl.* 1: 372.

(١٥٩) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ٢٨٧.

(١٦٠) انظر ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ٤٠٦-٤٩٢-٦٧٠.

(١٦١) ابن الجوزي، المنتظم ١٠: ٢٧٦ وما يليها؛ ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة (نشرة الفقي) ١: ٣٣٩ وما يليها.

(162) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 434.

(163) Guy Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, 92.

(١٦٤) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ٣١٨.

(١٦٥) القفطي، إنباه الرواة ١: ٣٩.

(١٦٦) ابن الجوزي، المنتظم ٧: ١٧٦ وما يليها.

(١٦٧) ابن خلكان، وفيات الأعيان ١: ٤٤٢ وما يليها.

(168) G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 204.

(١٦٩) الصفدي، الوافي بالوفيات ١٧: ٥٧٧.

(١٧٠) عن إسماعيل بن صَبيح، انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الكشاف.

(١٧١) عن أبي الحسن الأثرم، انظر: Sezgin, GAS, 8: 90.

(172) Sezgin, *GAS*, 8: 43-44.

(١٧٣) القفطي، إنباه الرواة ٢: ٣١٩-٣٢٠.

(١٧٤) انظر ما تقدم، ص ٥٠٩.

(١٧٥) القفطي، إنباه الرواة ١: ٣٩.

(١٧٦) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ٧٢٥. وانظر أيضًا:

Franz Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, (Rome: Pontificum Institutum Biblicurhm, 1947), 2.

(١٧٧) ابن الجوزي، المنتظم ٨: ٩٢.

(١٧٨) عن ابن الهيثم، انظر: Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 1: 851 ff; Sezgin, *GAS*, 5: 358-74.

مع قوائم ببليوغرافية غنية بالمصادر المذكورة ثمة.

(١٧٩) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ٥٥٠ وما يليها.

(١٨٠) عن ابن بسّام، انظر: Brockelmann, *GAL*, 1: 339, *Suppl.* 1: 579 وعن الشاعر الشريشي، انظر: ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٢: ٢٨٠ (السطران ٣-٤).

(١٨١) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ١٣٤.

(١٨٢) عن ابن أبي الدُّنيا، انظر: أ. ديتريش (A. Dietrich)، «ابن أبي الدُّنيا»، في (*EI*2)؛ وحقّق ج. أ. بِلّامي (J. A. Bellamy) مصنَّفه في الأخلاق(١).

(١٨٣) عن النحوي انظر: ج. روبسون (J. Robson)، «النحوي»، في (*EI*2).

(١٨٤) عن ابن المرزُبان انظر: Brockelmann, *GAL*, 1: 125; *Suppl.* 1: 189.

(١٨٥) قارن: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذَّهب، ٢: ٣١٠ وما يليها.

(١٨٦) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللّغويّين، ٣٣٣.

(١٨٧) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١١: ١٨٢ وما يليها.

(188) Brockelmann, *GAL*, 1: 113; *Suppl.* 1: 174.

(١٨٩) ابن الجوزي، المُنتظَم، ٧: ٩٥.

(190) Sezgin, *GAS*, 9: 184.

(١٩١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٢٠: ٣٤ وما يليها. وانظر أيضًا: Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 1: 181.

(١٩٢) الصَّفَدي، الوافي بالوفَيات، ١: ١١٩.

(١٩٣) ابن الجوزي، المُنتظَم، ٩: ١٠٧؛ القِفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٤٧.

(١٩٤) ابن أبي أُصَيبِعة، عيون الأنباء، ٣٤٩.

(195) Arthur John Arberry, *Chester Beatty's Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*, 8 vols. (Dublin: Hodges, Figgis, & CO. 1958-9), index, Suppl. v.

(١٩٦) القِفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٢٣٥.

(١٩٧) ابن أبي أُصَيبِعة، عيون الأنباء، ٥٣٤-٥٣٥.

(١٩٨) ابن أبي أُصَيبِعة، المصدر نفسه، ٤٠٦.

(١٩٩) المُرّاكُشي، الذَّيل والتَّكملة، ٦: ٤٨٧ وما يليها.

(٢٠٠) المُرّاكُشي، المصدر نفسه، ٦: ١٦٣.

(٢٠١) ابن الأبّار، المقتضَب من كتاب تُحفة القادم، ١٨٨.

(٢٠٢) المُرّاكُشي، الذَّيل والتَّكملة، ٦: ٤٥٧.

(٢٠٣) ابن الجوزي، المُنتظَم، ٦: ١١١.

(٢٠٤) أبو حيّان التَّوحيدي، رسالة في علم الكتابة، ٩٤.

(205) Lane, *An Arabic-English Lexicon*, مادّة «علم الأدب»، في مقالة عن الأدب.

(٢٠٦) عن هذا المصطلح، انظر: المُرّاكُشي، الذَّيل والتَّكملة، ٤: ٩-١٥٩-١٧٨-١٨١-١٨٨؛ ٥: ٥٨١ ومواضع أُخَر.

---

(١) الإحالة إلى كتاب مكارم الأخلاق لابن أبي الدُّنيا. (المترجم)

(٢٠٧) سجّل ابن الجوزي، في حوادث عام (٣٠٢هـ/ ٩١٤م)، دخول أبناء المقتدر (حلافة ٢٩٥هـ-٣٢٠هـ/ ٩٠٨-٩٣٢م) الكُتّاب للقراءة، انظر: ابن الجوزي، المنتظم، ٦: ١٢٧. وقال القفطي: «كان يختلف إليه أولادُ الأكابر وذوي الجلالة»، انظر: القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ١٢٤. وقال ياقوت: «كان أولادُ الأكابر يقصدون مكتبه من جامع بغداد»، انظر: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٧: ٥٣.

(٢٠٨) ونقل ياقوت، في ثنايا حديثه عن الوشّاء صاحب **الموشّى**، من كتاب **الفهرست** [قول ابن النديم]: «كان نحويًا لمكتب العامّة»، انظر: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٧: ١٣٣.

(٢٠٩) قال المُرّاكُشي: «وكان أبوه معلّم العامّة»، انظر: المُرّاكُشي، **الذّيل والتّكملة**، ٦: ١٥٨.

(٢١٠) قال القفطي في ترجمة ابن خروف (ت ٥٩٠هـ/ ١١٩٤م): «كان كثير الترحال والتّسيار بمدن الأندلس يقيدُ أهل كلّ مدينة يدخلها، وتقصدُه الطّلبة من أهلها»، انظر: القفطي، **إنباه الرُّواة**، ٤: ١٨٦.

(٢١١) التّنوخي، **نشوار المحاضرة**، ١: ٩٧.

(٢١٢) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذّهب**، ١: ١١٤.

(٢١٣) القفطي، **إنباه الرُّواة**، ٢: ٢٥٧-٢٥٨؛ اليغموري، **نور القبس**، ٢٨٤؛ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٣: ١٦٨.

(٢١٤) اليغموري، **نور القبس**، ٣٠١.

(٢١٥) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذّهب**، ١: ٣٢٦.

(٢١٦) (TNN)، ٦١-٦١[أ]؛ ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، ٢٣١؛ اليغموري، **نور القبس**، ٨٠.

(٢١٧) الزُّبيدي، **طبقات النحويّين واللّغويّين**، ٧٨-٧٩.

(٢١٨) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٧: ١٤٢؛ القفطي، **إنباه الرُّواة**، ٣: ١١٩.

(٢١٩) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٩: ١٠٥.

(٢٢٠) القفطي، **إنباه الرُّواة**، ٢: ٢٢٠. وعن القاسم بن عيسى، انظر: ج. إ. بنشيخ (J. E. Bencheikh)، «القاسم بن عيسى»، في: (*EI²*).

(٢٢١) اليغموري، **نور القبس**، ٣٤٠-٣٤١؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٤: ١١٧؛ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ٣: ٤٦-٤٩.

(٢٢٢) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، ١: ٣٢؛ القفطي، **إنباه الرُّواة**، ١٥٦-١٦٦[ب]؛ ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذّهب**، ٢: ٢٥٩-٢٦٠.

(٢٢٣) ابن الجوزي، **المُنتظَم**، ٦: ١٢٧.

(٢٢٤) الزُّبيدي، **طبقات النحويّين واللّغويّين**، ٣٢٣.

(٢٢٥) الزُّبيدي، المصدر نفسه، ٣٢٧-٣٢٨.

(أ) لم يذكر مقدسي في لائحة مصادره ومراجعه مرجعًا اختصاره (TNN)، ولكنّه رمز لـ **طبقات النحويين واللّغويين** للزّبيدي باختصار (TNL)، وعليه فإنّ ثمّة خطأً مطبعيًا وقع هنا على الأرجح، ومما يدعم هذا أنّ صفحة ٦١ من **طبقات النحويّين واللّغويين** هي أوّل ترجمة الزّبيدي لأبي محمّد اليزيدي. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصّواب: ١: ١٩٥-١٩٦. (المترجم)

(٢٢٦) المصدر نفسه، ٣٠٠.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ٣٢٩.

(٢٢٨) ابن الجوزي، المُنتظم، ٦: ٨٥.

(٢٢٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٧: ١٣٧؛ القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٨٧، وانظر أيضًا: ٣: ٨٣.

(٢٣٠) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٨: ١٧٩-١٨٤.

(٢٣١) القفطي، إنباه الرُّواة، ١: ٩٥.

(٢٣٢) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٤: ٢٦١-٢٦٣.

(٢٣٣) القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٢٥٣.

(٢٣٤) القفطي، المصدر نفسه، ٣: ٢٢٧-٢٢٨.

(٢٣٥) ابن الجوزي، المُنتظم، ٩: ٢٥.

(٢٣٦) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٢١٨.

(٢٣٧) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٤: ٢٨٤.

(٢٣٨) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٣: ١٦٨.

(٢٣٩) اليغموري، نور القَبس، ٣٠١؛ القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٣١٣-٣١٧.

(٢٤٠) ابن خلّكان، وفَيات الأعيان، ٢: ٦٨.

(٢٤١) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللّغويّين، ٧٨-٧٩؛ اليغموري، نور القَبس، ٨٠؛ القفطي، إنباه الرُّواة، ٤: ٢٦ وما يليها.

(٢٤٢) اليغموري، نور القَبس، ٣١٤؛ القفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ١٩.

(٢٤٣) القفطي، إنباه الرُّواة، ٢: ٢٢٧.

(٢٤٤) ابن خلّكان، وفَيات الأعيان، ١: ٣٢؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٢: ٢٥٩-٢٦٠.

(٢٤٥) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللّغويّين، ٣٤٠.

(٢٤٦) عن هبة الله وولده وحفيده انظر تراجمهم جميعًا في: ابن الجوزي، المُنتظَم ٩: ٢٥-١٦٧-٢١٩. وانظر أيضًا: الأنباري، نُزهة الألبّاء، ٢٢٧؛ ياقوت الحَموي، معجَم الأدباء، ٣: ٢٢٧؛ القِفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٢١٨-٢١٩.

(٢٤٧) القِفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٣٦٤.

(٢٤٨) انظر ما تقدّم، ص ٤٧٥-٤٧٦.

(٢٤٩) نصّ ياقوت على أنّ تاريخ اختفاء ابن قادم هو عام (٢٥١هـ/ ٨٦٥م). لكن الخطأ أنّ المعتزّ تولى الخلافة عام (٢٥٢هـ/ ٨٦٦م). انظر: ياقوت الحَموي، معجَم الأدباء، ١٨: ٢٠٧-٢٠٩، ولا سيّما ٢٠٩ (الأسطر: ٦-١١)؛ القِفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ١٥٩.

(٢٥٠) القِفطي، إنباه الرُّواة، ٤: ٥٣، وانظر أيضًا: Sezgin, *GAS*, 8: 129 ff.

(٢٥١) اليَغموري، نور القَبس، ٣٢٠.

(252) Lane, *An Arabic-English Lexicon*, مادّة «تصدّر».

(253) R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, مادّة «تصدّر».

(٢٥٤) لمزيد من التفصيلات، انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] معجم الأدباء [illegible]

[illegible]

[illegible] Youssef Eche, Les Bibliothèques arabes [illegible]

[illegible] G. Makdisi, The Rise of Colleges [illegible]

(262) Lane, An Arabic-English Lexicon [illegible]

(263) R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes

[illegible] Lello, Descrizione del real Tempio di Monreale

Palermo [illegible]

[illegible]

R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes I, 34, Lello [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] القلقشندي، صبح الأعشى [illegible]

Clifford Edmund Bosworth, "A Maqāma on Secretaryship: al-Qalqashandī's al-Kawākib al-durriyya fī l-manāqib al-Badriyya", BSOAS, XXVII (1964), [illegible]

note 14

(264) R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes [illegible]

[illegible]

[illegible] R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes [illegible]

[illegible] القلقشندي، صبح الأعشى

[illegible] القلقشندي، المصدر نفسه [illegible]

[illegible] القلقشندي، المصدر نفسه [illegible]

[illegible] القلقشندي، صبح الأعشى [illegible]

(276) D. Sourdel, "Abd Allāh al-Baghdādī", BEO, XIV [illegible]

[illegible]

---

(1) [illegible]

(٢٧٧) لمزيد من التفصيلات، انظر: القلقشندي، صبح الأعشى، ١: ١٣٠ وما يليها.

(٢٧٨) انظر ترجمة المؤلف بما في ذلك لائحته في: الصفدي، الوافي بالوفيات، ٢: ٣٥. وانظر أيضًا: ابن الجوزي، المنتظم، ٨: ١٧٥، حيث ثمّ ترجمة موجزة لم تتضمن تلك اللائحة.

(٢٧٩) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ٤: ١٦١، وما يليها.

(٢٨٠) عن لائحة القلقشندي، انظر: مقامة القلقشندي

C. E. Bosworth, 'A Maqāma on Secretaryship, 297.

(٢٨١) القلقشندي، صبح الأعشى، ١: ١٣٠.

(٢٨٢) ابن النّديم، الفهرست، ١٧١.

(٢٨٣) هذا لا يدعو إلى الاعتقاد بأنّ أحدًا لم يُعرف بالبلاغة قبل عبد الحميد، إذ يذكر المرزباني أسماء أربعة رجال عُرفوا بالبلاغة، اثنان منهم من الكوفة، وهما: عبد الله بن هشام السّلولي، وقبيصة بن جعفر الأسدي (ت ٦٩هـ/ ٦٨٨م). والاثنان الآخران من البصرة، وهما: الحسن بن أبي الحسن البصري (ت ١١٠هـ/ ٧٢٩م)، وعبد الله بن الأهتم، وذكر أربعتهم بوصفهم «فُصحاء العرب الأربعة»، انظر: اليغموري، نور القبس، ٢٣٦.

(٢٨٤) محمّد كُرد علي، رسائل البلغاء، ٢٢٢-٢٢٦.

(٢٨٥) قال التّنوخي: «كنتُ أحطُّ بين يدي... ابن الفرات... وأتحقّق به»، انظر: التّنوخي، نِشوار المحاضَرة، ٨: ٨٣. وعن سليمان، انظر: ابن الجوزي، المُنتظم، ٦: ٣٣٨.

(٢٨٦) قال التّنوخي: «تعلّمتُ بين يديه»، انظر: التّنوخي، المصدر نفسه، ٨: ٣٣ (السّطران ١-٢).

(٢٨٧) التّنوخي، المصدر نفسه، ٥٤-٥٥.

(٢٨٨) انظر: ابن خلّكان، وفَيات الأعيان، ٦: ٢١٩-٢٢٤.

(٢٨٩) ابن الجوزي، المُنتظم، ٧: ١٧٩-١٨١؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب، ٣: ١١٣-١١٦.

(٢٩٠) ابن خلدون، المقدّمة، ٣: ٣٤٠-٣٤١.

(٢٩١) التّنوخي، نِشوار المحاضَرة، ٨: ١٣.

(٢٩٢) التّنوخي، المصدر نفسه، ٨: ٤٣. وانظر أيضًا:

Reinhart Dozy, *Dictionnaire detaillé des noms des vêtenlents chez les arabes*, (Amsterdam: J. Müller, 1845). Suppl.v.

(٢٩٣) ابن خلّكان، وفَيات الأعيان، ٥: ١٥٧-١٦٥؛ القِفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٣٦٥-٣٦٩؛

Sezgin, *GAS*, 1: 272; 8: 120.

(٢٩٤) القِفطي، إنباه الرُّواة، ١: ٢١٩. وانظر أيضًا: Sezgin, *GAS*, 1: 371; 2: 578.

(٢٩٥) اليَغموري، نور القَبس، ١٢٩ وما يليها. وعن الأصمعي، انظر أيضًا: Sezgin, *GAS*, 8: 71 ff.

(296) G. LeStrange, *Baghdad*, 119-121.

وعن مُضارب، انظر: القِفطي، إنباه الرُّواة، ٣: ٢٧٥.

(٢٩٧) الصّواب قوله: «ألا» وليس «إلّا»، كما في نصّ اليَغموري، انظر: اليَغموري، نور القَبس، ٩٠، (السّطر الثّالث).

(٢٩٨) اليغموري، المصدر نفسه، ٨٩-٩٠.

(٢٩٩) انظر ما ورد أعلاه، ص ٤٣٤.

(٣٠٠) اليغموري، نور القبس، ٩١-٩٢.

(٣٠١) اليغموري، المصدر نفسه، ٣١٦.

(٣٠٢) ابن الجوزي، **المنتظم**، ٦: ٣١٦-٣١٧، ٣٥٩، حيث نجد ترجمة للطوالي ثقة. وعن الطوالي، انظر أيضاً: Sezgin, GAS, I, 330-331.

(٣٠٣) القفطي، **إنباه الرواة**، ٢: ١٣١.

(٣٠٤) القفطي، المصدر نفسه، ٢: ٢٥١.

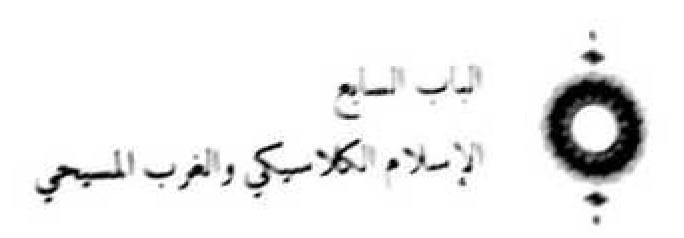
(٣٠٥) عن المنادمة البدرية، انظر: القلقشندي، **صبح الأعشى**، ١٤: ١١٨، ولا سيما صفحة ٢٢١ (السطران ١٠-١١). وعن علوم النُّدماء انظر "آلة النِّدامة"[أ].

(٣٠٦) انظر على سبيل المثال: القفطي، **إنباه الرواة**، ٢: ٢١٥ (السطر الرابع).

(٣٠٧) انظر ما تقدّم، ص ٤٩٦.

(٣٠٨) انظر: الصفدي، **نكت الهميان في نكت العميان**، (القاهرة، د. ت)، ١١٣؛ القرشي، **الجواهر المضية**، ١: ٧٨.

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، ولا ريب أن مقتضى القصد آلة المنادمة، لا النّدامة كما ورد أعلاه، وهذا التعبير ورد في ثنايا ترجمة القفطي لأبي الفرج الأصفهاني، انظر: القفطي، إنباه الرواة، ٢: ٢٥١. (المترجم)



الباب السابع
الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي

(1) انظر

Berthold Louis Ullman, Some aspects of the origin of Italian humanism, *Philological quarterly*, 20 (1941): 212-223.

(2) Ibid, 216-217.

وعن أوضاع علمي، أنه سنة

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Roberto Weiss, *The Dawn of Humanism in Italy: An Inaugural Lecture Delivered at University College*, (London, H. K. Lewis, 1947), 3.

(6) R. Weiss, The Dawn of Humanism, 4-5.

(7) Weiss, The Dawn of Humanism, 5.

(8) Weiss, The Dawn of Humanism, 11.

(9) Weiss, The Dawn of Humanism, 23.

(10) Gabriel Compayré, *Abelard and the origin and early history of universities* (London, Charles Scribner, 1893).

(11) Sem Dresden, The profile of the reception of the Italian Renaissance in France, in *Studies in Medieval and Reformation Thought: Itinerarium Italicum*, ed. H.A. Obermann and T.A. Brady, Jr. (Leiden: E.J. Brill, 1975), 119-189, esp. 121.

وعن الإبعاد من التي تختلف مع دريدن في هذه القضية والتي تعد ورقة واحدة من أكثر الدراسات تحيزاً في حقل الإعارة الثقافية (*Cultural borrowing*).

(12) Paul Oskar Kristeller, Humanism and scholasticism in the Italian Renaissance, *Byzantion*, XVII (1944-5), 346-374, reprinted in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956), 553-83.

(13) Karl Vossler, *Medieval Culture. An Introduction to Dante and His Times*. Translated by W.C. Lawton, (New York, Harcourt, Brace and Co, 1929), 2-4.

(14) Kristeller, Humanism and Scholasticism, 348, and notes

(15) Kristeller, Humanism, 363

(16) Kristeller, Humanism, 350

وبرهن كريستلر على رأيه ثقة

(17) Ibid

(18) Kristeller, Humanism, 352-353.

وبرهن كريستلر على رأيه ثقة

(19) Kristeller, Humanism, 353-354

وبرهن كريستلر على رأيه ثقة

(٢٠) انظر:

Paul Oskar Kristeller, Studies on Renaissance Humanism in the Last Twenty Years, *Studies in the Renaissance*, IX (1962),7-30. Esp. 21-22.

وبرهن كريستلر على رأيه ثقة.

(٢١) انظر:

Paul Oskar Kristeller, Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism, Eight Philosophers of the Italian Renaissance, (Stanford, Calif. Stanford University Press, 1964), 150.

وبرهن كريستلر على رأيه ثقة.

(22) Kristeller, Humanism, 365. n. 58.

(23) Ibid

وبرهن كريستلر على رأيه ثقة.

(24) P.O. Kristeller, Appendix, 149.

(25) P. O. Kristeller, Renaissance Thought and Its Sources, ed. M. Mooney, (New York: Columbia University Press, 1979). 22; Augusto Campagna 'The Origin of the Word "Humanist", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX (1946),60-73.

(26) Kristeller, Humanism, 366.

(27) Kristeller, Appendix, 152.

(28) Kristeller, Appendix, 152-153.

وبرهن كريستلر على رأيه ثقة.

(29) Kristeller, Appendix, 153-154.

وبرهن كريستلر على رأيه ثمّة.

(30) Kristeller, Appendix, 154-155.

(31) Kristeller, Appendix, 155-156.

(32) Kristeller, Appendix, 157.

وبرهن كريستلر على رأيه ثمّة.

(33) Kristeller, Appendix, 158-159.

(34) Kristeller, Appendix, 159 ff.

(35) Kristeller, Appendix, 164-165.

وبرهن كريستلر على رأيه ثمّة.

(36) L. D. Reynolds and N.G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1974); reprinted 1975.

(37) Reynolds and Wilson, *Scribes and Scholars*, 109.

وبرهن المؤلّفان على ما ذهبا إليه.

(38) Reynolds and Wilson, *Scribes and Scholars*,

وبرهن المؤلّفان على ما ذهبا إليه.

(39) Ibid.

(40) Ibid.

(41) P. O. Kristeller, 'Humanism and Scholasticism, 354.

(42) Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*, 3rd ed. L. Geiger, 2 vols. (Leipzig, 1877); tr. of 2nd ed. G. C. Middlemore: *The Civilization of the Renaissance in Italy: An Essay*. (New York: The Modern Library, 1954).

والحظ أنّ العزو المرجعي [فيما يتعلّق بمصنّف بوركهارت: **حضارة عصر النّهضة**] -على مدى الصفحات التّالية- ينتمي في جملته إلى المجلّد الأول من الطّبعة الثّالثة من الأصل الألماني. اللهمّ إلا إذا ورد ما ينصّ على خلاف ذلك. ثم [بعد الشّرطة المائلة] إلى التّرجمة الإنجليزية للطبعة الألمانية الثّانية، التي تظهر في العزو المرجعي آخرًا. أما التّرجمة الإنجليزية للطّبعة الألمانية الثالثة، فلم أتمكّن من الوصول إليها.

(43) J. Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 4/5.

(44) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 4-5/5-6.

(45) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 5/6.

(46) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 8/8.

(47) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 25/21.

(48) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 35/30.

والمقطع الإضافي المتعلّق بحجر بوجيو (Poggio) ينتمي إلى الطّبعة الأخيرة

(49) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 100, Note 26

والحظ أنّ الحاشية (٢٦) تنتمي لآخر طبعة

(50) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 161/100-1

(51) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 162/101

(52) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 162/101

(53) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 167-168/105

(54) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 107/107

(55) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 171/108 & bibl. notes.

(56) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 172/109.

(57) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 178/113.

في الأصل الألماني: «الشّاعر-اللغوي» "der Poet-Philolog" لا «العالم-الشّاعر» "poet-scholar"، كما تجد ذلك في الترجمة الإنجليزية. وعن «الرّياسة» وغيرها من المصطلحات الأخرى، قارن:

G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 129 ff.

(58) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 190/123.

(59) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 180/115.

(60) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 181/116.

(٦١) الزُّبيدي، طبقات النحويّين واللُّغويّين، ٢١٦.

(62) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 272/168.

(63) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 276 ff/171 ff.

(64) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 283/177.

(65) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 284 ff/178 ff.

(66) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 294/185.

(67) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 316/203.

(68) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 2: 49/245.

قارن: الطّبقات في أدبيّات السِّير والتراجم في الإسلام.

(69) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 175/111.

(70) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 177-178/113.

(71) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 2: 72/263.

(72) J. Burkhardt, *Die Kultur*, 72-73/263-264.

(٧٣) انظر:

Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de dignitate hominis*, in *Latin Writings of the Italian Humanists*, ed. F.A. Gragg (New York: Charles Scribner's Sons, 1927); J.B. Ross and M.M. McLaughlin, eds. *The Portable Renaissance Reader*, with an Introduction (New York: The Viking Press, [illegible]), [illegible].

(٧٤) انظر أيضاً، انظر

Gerard Lecomte, *Ibn Qutayba: l'Homme, son œuvre, ses idées*.

(75) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 171-172.

(76) Alexander Morris Carr-Saunders and Paul Alexander Wilson, *The Professions* (Oxford University Press, 1933), second impression (London: Frank Cass, 1964), 29.

(٧٧) انظر

G. Makdisi, On the Origin and Development, 26-40, esp. 32, note 20.

(78) G. Makdisi, On the Origin and Development, 33.

(٧٩) لمناقشة مفصلة لتطور معاهد التعليم في الغرب في الإسلام، انظر

G. Makdisi, *The Rise of Colleges*.

(80) Arthur Robert Ingpen, *Master Worsley's Book on the History and Constitution of the Honourable Society of the Middle Temple* (London: Chiswick Press, 1910), 11.

(81) Ingpen, *Master Worsley's*, 12-13.

(82) Ingpen, *Master Worsley's*, 13.

(83) Charles G. Addison, *The History of The Knights Templar* (London: G. J. Palmer, 1842), 348.

ولاحظ أن إنجبن (Ingpen) يختلف في تفسيره عن أديسون (Addison)، قارن:

Ingpen, *Master Worsley's*, 17.

(84) Addison, *The History of The Knights Templar*, 145.

(٨٥) أُعطيت الأراضي المملوكة لفرسان الهيكل لفرسان القديس يوحنا بموجب المرسوم (Statute) رقم ١٧ الصادر في عهد إدوارد الثاني (Edward II) (حكمه ١٣٠٧-١٣٢٧م) [illegible]

(86) Ingpen, *Master Worsley's*, 17, note 1.

(87) Ingpen, *Master Worsley's*, 18, note 2.

(٨٨) تجد تلك الأبيات في:

C.E.A. Bedwell, *Brief History of the Middle Temple* (London: Butterworth, 1909), 6; W. [illegible], *A History of English Law*, vol. 2, 3rd ed. (London: Methuen & Co. Ltd, 1923), 2: 445.

(٨٩) وهي: [illegible] (Apulia) [illegible] (Aragon) [illegible]

(٩٠) وهي: بروفانس (Provence) وأوفرنيه (Auvergne) [illegible]

(٩١) [illegible] في:

Sir John Fortescue, *De Laudibus Legum Angliae*, ed. And tr. with notes by Stanley B. Chrimes. (Cambridge: Cambridge University Press, 1949).

(٩٢) [illegible] القاهرة [illegible] ١٣٥١هـ [illegible] وانظر أيضًا: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 173.

(93) William D. Patt, 'The Early "Ars dictaminis" as Response to a Changing Society', *Viator*, IX (1978), 133-155.

(94) Robert L. Benson, 'Protohumanism and Narrative Technique in Early Thirteenth-Century Italian "Ars Dictaminis"' Boccaccio: *Secoli di vita*, ed. M. Cottino-Jones and E. F. Tuttle, (Ravenna: Longo Editore, 1975), 31-50; Ronald Witt, 'Medieval "Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism: A New Construction of the Problem', *RQ*, XXXV (1982), 1-35.

(٩٥) انظر خاصة:

Dictionary of the Middle Ages, ed. J.R. Strayer, vols. 1-13. (New York: Charles Scribner's Sons, 1982).

(انظر الأجزاء المنتهية منه تحت عنوان: المادة المذكورة في المتن).

(96) Von W. Wattenbach, 'Iter Austriacum 1853', *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen*, XIV (1855), 1-94, esp. 30 (lines 6-7).

(97) Ibed.

(98) W. Wattenbach, 'Iter Austriacum 1853', 32.

(99) Ludwig von Rockinger, *Briefsteller und Formelbücher eilften bis vierzehnten Jahrhunderts*, 2 vols. Quellen und Erörterungen zur Bayerischen und Deutschen Geschichte, IX. (Munich, 1864).

وانظر خاصة- قائمة برواد هذا الفن ومعلّميه في ibid، وعن ألبريك خاصة، انظر: ص ص: ١-٣٦.

(١٠٠) أرّخ تشارلز هومر هاسكينز (C.H. Haskins) وفاته بُعيد عام ١٠٧٩م في دراسته:

Charles Homer Haskins, *Studies in Mediaeval culture*, (New York: F. Ungar, 1965), reprint of 1st ed., 1929, 172.

وأرّخ ليه شوبكو (Leah Shopkow) وفاته مؤخرًا بعام ١١٠٥م في:

Leah Shepherd, Alberic of Monte Cassino: Dictamen of the Middle Ages

(١٠١) لا نعتقد أن كتاب (Rationes dictandi) من مصنف [illegible] ورد فيه أن [illegible] (Benvenuto) على [illegible] وهو الحدث الذي وقع في عام ١١٣٦ [illegible] أي بعد وفاة ألبريك. انظر

C. H. Haskins, Studies in Mediaeval culture, 172, note 7; W. D. Patt, "The Early "Ars dictaminis"", 137

(102) L. Rockinger, *Briefsteller und Formelbücher*, I, 103, Suppl. v: *Incipit summa dictaminis I. De dictamine*

(103) L. Rockinger, *Briefsteller*, I, 103 ff.

تجدُ طرفاً من ذلك عند باتو في

Louis John Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric*, The University Studies, (Champaign Illinois: University of Illinois, 1910) III: 88, note 87

(١٠٤) انظر: C.H. Haskins, *Studies in Mediaeval culture*, I: ٧١, ٧٨

(105) L.J. Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*,

ولا سيّما الباب الثالث المعنون بـ (Rhetoric: the 'Business Course' at Medieval Universities)، (بالعربية: الخطابة: مسار الأعمال في الجامعات القروسطية)، صفحات ٦٧-٩١.

(106) L. Rockinger, *Briefsteller*, 1: 9

(107) Charles Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age*, (Paris, 1869), photomechanical reproduction, (Frankfort: Minerva, 1964): 91, note 3.

(108) C. Thurot, *Extraits de divers*, 91.

(109) C. Thurot, *Extraits de divers*, 91, note 4.

(110) L. J. Paetow, The Arts Course, 80-81.

(١١١) طوّر بول أوسكار كريستلّر هذه الفكرة -فضلاً عن آخرين- في:

Kristeller, 'Humanism and Scholasticism, 346-374; Kristeller, 'Appendix: The Medieval Antecedents, 147-165.

(112) Franz-Josef Schmale, "Die bolognese Schule der ars dictandi", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, XIII (1957), 16-34.

(113) Hans Martin Schaller, Ars dictaminis, Ars dictandi, Suppl.v, in: Lexicon des Mittelalters, 1034-1039, esp. 1035.

(114) W. D. Patt, 'The Early "Ars dictaminis" as Response to a Changing Society', *Viator* IX (1978): 133-155, 133.

(115) W. D. Patt, 'The Early "Ars dictaminis"', 135-136.

(116) W. D. Patt, 'The Early "Ars dictaminis"', 148.

(117) Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, translated from the German by W.R. Trask (Princeton University Press, 1973), 148.

(118) Kristeller, 'Appendix: The Medieval Antecedents, 153.

(١١٩) السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء، ١٧١.

(١٢٠) السمعاني، المصدر نفسه، ٨، وهو إسحاق بن عيسى. انظر ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١: ٢٤٤.

(121) G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, [الكليات: نشأة معاهد العلم، [illegible]]

(١٢٢) القالي، كتاب الأمالي، ٢ج، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٤هـ/١٩٢٦م)، ١: ٨، وانظر ١: ١١٧-١٩، ٣، وانظر ١٠: ٢١١.

(123) W.D. Patt, *The Early "Ars dictaminis" as Response to a Changing Society*, 153.

(124) Ibid.

(١٢٥) عن هذا الفرع انظر:

Emile Tyan, Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman", *Annales de l'Ecole Française de Droit de Beyrouth*, Université de Lyon, (Lebanon: Imprimerie St Paul, 1945).

(126) Kristeller, 'Appendix, 160.

(127) Kristeller, 'Appendix, 163.

(128) Alvaro, *Indiculus luminosus*, *Patrologia Latina*, CXXI, cols. 555-556.

واستشهد دوزي (Dozy) بهذا المقطع في:

Reinhart Dozy, *Spanish Islam*, tr. F.G.S. Stokes, (London, 1913), 268; Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, 2nd ed. (Chicago: University Press, 1953), 57-58; Paul Melon, *L'Enseignement supérieur en Espagne*, (Paris: A. Colin, 1898) 7.

(129) R. Witt, *Medieval "Ars Dictaminis"*, 4 ff.

(130) C. Thurot, *Extraits de divers*, 90 ff.

(131) C. Thurot, Extraits de divers, 92.

(132) Sezgin, *GAS*, 2: 520-521.

(133) Sem Dresden, 'The Profile of the Reception of the Italian Renaissance in France', *Studies in Medieval and Reformation Thought: Itinerarium Italicum*, ed. H.A.

(Obermann and J. A. Brady, J.) (Leiden: E. J. Brill, 1975), I. Suppl. Ibid. *Selected Essays*, 14

(134) Kristeller, 'Appendix: The Medieval Antecedents, 152

(135) Universities, 1, 111

(١٣٦) لمعاونة مرجع متوفر، انظر: *Dictionary of the Middle Ages*, 2: 320 Suppl. (by E. J. Polak) والمصادر المذكورة ثمة.

(137) L. J. Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, 72 (562)

وبالنسبة لمصنف إرنيريوس (Irnerius) انظر: F.-J. Schmale, *Die bolognese Schule der ars dictandi*', 120

(138) L. J. Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, 72 (562)

(139) L. J. Paetow, *The Arts Course*, 73-74.

(140) L. J. Paetow, *The Arts Course*, 75-76.

(141) L. J. Paetow, *The Arts Course*, 78.

(142) Ibid.

(143) L. J. Paetow, *The Arts Course*, 80.

(144) Ibid.

(145) L. J. Paetow, *The Arts Course*, 81.

(146) L. J. Paetow, *The Arts Course*, 82.

(147) L. J. Paetow, *The Arts Course*, 83.

(148) P. O. Kristeller, 'Humanism, 538.

(149) P. O. Kristeller, 'Humanism, 358, n. 1.

(150) Kristeller, 'Appendix, 153.

(151) Kristeller, 'Appendix, 161.

(152) Ibid,

وبرهن كريستلر على ما ذهب إليه.

(153) Ibid.

(154) Kristeller, 'Appendix, 161-162.

(155) A. Mez, *Die Renaissance des Islam*, 24-25.

(156) Hanna Holborn Gray, "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence', *Journal of the History of Ideas*, 24, (1963), 498.

(أ) رمَز مقدسي لهذا المرجع بـ: (Reception) هنا، لكنه رمَز له في قائمة المصادر والمراجع بـ (Profile). (المترجم)

ويرهن جراي (Gray) على ما ذهب إليه

(157) *Jurists*, esp. 4, 16, 18[(ب)]

(158) Richard McKeon, 'The Transformation of the Liberal Arts in the Renaissance', in *Developments in the Early Renaissance*, Papers of the Second Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, SUNY at Binghamton, 4-5 May 1968, ed. B.S. Levy, Albany, (New York: SUNY Press, 1972), 158-221, 180.

(159) R. McKeon, 'The Transformation of the Liberal Arts in the Renaissance, 191.

(160) Paul Oskar Kristeller, 'The Impact of Early Italian Humanism on Thought and Learning', in *Developments in the Early Renaissance*, Papers of the Second Annual Conference of the Center for Medieval and Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 4-5 May 1968, ed. B.S. Levy, Albany, (New York: SUNY Press, 1968), 120-57, 129.

(161) Cf. *musicunque*. XIX[(ب)]

(162) Helene Wieruszowski, "Ars dictaminis in the time of Dante', in *Medievalia et Humanistica*, I, (1943), 95-108, 105.

(163) P. O Kristeller, 'Appendix, 156.

(164) P. O. Kristeller, 'Humanism and Scholasticism, 360.

(١٦٥) هـاملتون أ. ر. جب (H. A. R. Gibb)؛ ر. والزر (R. walzer)، «أخلاق»، في: (*EI*). وهذه المقالة مقدِّمة ممتازة عن فلسفة الأخلاق في الإسلام، التي لم تُفرد لها دراسة شاملة بعد.

(١٦٦) المرجع نفسه.

(167) Lexicon, Suppl. ٧٥[(ج)].

(١٦٨) محمَّد صادق الرَّافعي، تاريخ الأدب العربي، ١٢. وعن ابن قُتيبة أُشير على القارئ بمعاودة دراسات جيرارد لوكومتي (Gerard Lecomte)، ولا سيَّما دراسته المسمَّاة:

Gerard Lecomte, *Ibn Qutayba: L' Homme, son œuvre, ses idées*, (Damascus: PIFD, 1965).

ولاسيَّما الفصل التَّاسع، الذي تناول الأدب عند ابن قتَيبة.

(أ) لا توجد في لائحة مصادر مقدسي مرجعٌ هذا اختصاره، كما لم أستطع الاهتداء إليه. (المترجم)

(ب) كالسَّابق. (المترجم)

(ج) كالسَّابق، بيد أنَّ مقدسي يعني -يقينًا- معجم إدوارد وليام لين. بيد أنَّه لم يرمُز له برمز (*Lexicon*)، بل رَمز له برمز (LL). وتجدُ هذه العبارة التي استشهد بها مقدسي على لسان إدوارد وليام لين: "good qualities and attributes of the mind or soul" في معجم لين المذكور آنفًا، مادَّة «أدب». (المترجم)

(١٦٩) اختيرت تلك الحكم من كتاب الآداب لابن المعتز، وثمة ثلاثة منها ذكرها ابن الجوزي في المنتظم، ٦: ٩١-٩٥. وهناك حكمتان من اثنتي عشرة حكمة مختارة (وهما المرقومتان ٨ و١٠) لم تردا في كتاب الآداب لابن المعتز، ووفقًا لقراءة النص لم نر أي منهما بين تلك الحكم المذكورة في كتاب المسلي الفصول القصار (ص ١١٨-١٢١). وردت هذه الحكم في كتاب الآداب لابن المعتز على امتداد الصفحات التالية: الحكمة الأولى ص ١٠٠، والثانية ص ٩٧ (السطر الثاني عشر)، والثالثة ص ٩٨ (السطر الثاني)، والرابعة ص ٩٨ (السطر الرابع)، والخامسة ص ٩٣ (السطر الثالث)، والسادسة ص ٩٤ (السطر الرابع)، والسابعة ص ٩١ (السطر السادس)، والتاسعة ص ٨٥ (السطر العاشر)، والعاشرة ص ٧٥ والحادية عشرة ص ٨٩ (السطر السادس)، وثمة اختلافات طفيفة اعترت النص العربي في كلا المصدرين.

(١٧٠) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ١١٢-١١٣.

(171) Brockelmann, *GAL*, 1: 210; *Suppl.* 1: 376.

(١٧٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٨٥؛ (ff. 68 .no) 822 ,1 .Brockelmann, *GAL*, *Suppl*

(173) al-Māwardī, *Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, traduits et annotés par E. Fagnan. (Algiers: Librarie de l'Université, 1915)

(174) *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya*, (Beyrouth, Institut français de Damas, 1948).

(175) *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya*, XIII.

(176) Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* 3: Suppl.v. index.

(177) Sezgin, *GAS*, 1: Suppl. v. index.

(١٧٨) ابن مفلح، الآداب الشرعية، ١: ٢(أ).

(179) Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, (Yale University Press, New Haven 1997). Chapter 5.

(180) Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, 95.

(181) Petrus Alfonsi, Joseph Ramon Jones, John Esten Keller, *The scholar's guide*: A translation of the twelfth-century *Disciplina clericalis* of Pedro Alfonso, (Toronto, Pontifical institute of mediaeval studies, 1969).

(182) Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, 96.

(أ) لم يذكر مقدسي ابن مفلح وكتابه الآداب الشرعية في لائحة مصادره قطّ، ومن ثمّ لم أستطع تحديد الطّبعة التي عاد إليها تحديدًا، وللكتاب عدّة طبعات. وعمومًا فقد ذكر ابن مفلح من بين هؤلاء الذين سبقوه في التصنيف في هذا الموضوع أبو داوُد السّجستاني صاحب السُّنن، وأبو بكر الخلّال، وأبو بكر عبد العزيز، والمقصود به غلام الخلّال (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م)، وأبو حفص (ولعلّه عمر بن شاهين المتوفى عام ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)، وأبو علي بن أبي موسى، والقاضي أبي يعلى الفرّاء، وأبو الوفاء ابن عقيل وغيرهم، وصنّف في بعض ما يتعلّق به، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدّعاء والطّبّ واللّباس وغير ذلك الطّبراني وأبو بكر الآجرّي وأبو محمّد الخلّال والقاضي أبو يعلى الفرّاء وابنه أبو الحسين، وابن الجوزي. (المترجم)

(183) Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, 95.

(184) P. O. Kristeller, "Appendix: 156.

(185) Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, 96, n. 8.

وحققه [ج. د. مونتجمري] (J. D. Montgomery) ونشره في (Chapel Hill, 1971).

(186) Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, 96, 97.

(187) Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, 106.

(188) British Museum, Or. 8691.

(189) Berlin Qu. 873 and Aya Sophia 2900 bis.

(190) Brockelmann, *GAL*, I: 459, Suppl. I: 829, Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, 111 ff.

وحقق الترجمة الإنجليزية المسمّاة (the Dicts and Sayings of Philosophers) ك. ف. بُهلر (C. F. Bühler) عن النسخة التي ضمّت الترجمة الإنجليزية التي قام بها ستيفن سكروب (Stephen Scrope)، ووليام وورستر (William Worcester)، وعاونهما على إنجازها مترجمٌ ثالثٌ مجهول الهوية(أ).

(أ) صدرت تلك الطّبعة المحقّقة في لندن عام ١٩٤١. (المترجم)

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية والمعربة

- ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي (ت ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م)، **المقتضب من تحفة القادم**، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة-بيروت: دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي (ت ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥.
- ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت ٢٧٢هـ/ ٨٨٦م)، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق ناجي التكريتي، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٨.
- ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد بن محمد بن الحسين بن محمد ابن الفراء، (ت ٥٢٦هـ/ ١١٣١م)، **طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
- أبو إسحاق الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ/ ١٠٣٨م)، **طبقات الفقهاء**، بغداد: مطبعة بغداد، ٦١٣٥هـ/ ١٩٣٧م.
- ------، **اللُّمَع في أصول الفقه**، القاهرة: مطبعة صُبيح، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن عبد الله ابن أبي موسى الأشعري (ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م)، **كتاب الإبانة عن أصول الديانة**، القاهرة: ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩-١٩٣٠م، ترجمة وتحقيق و. ك. كلاين (W.C. Klein)، نيو هافن (New Haven): الجمعية الشرقية الأمريكية (American Oriental Society)، ١٩٤٠.
- ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري البخاري (ت ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م)، **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد**، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٨.
- الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عُبَيد الله الأنصاري (ت ٥٧٧هـ/ ١١٨١م)، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، تحقيق ج. ڤيل (G. Weil)، ليدن (Leiden): منشورات بريل (E.J. Brill)، ١٩١٣.

- ------، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق عطية عامر، استكهولم (Stockholm): الدراسات الشرقية الاستكهولمية، ١٩٦٣.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)، صحيح البخاري المسمى الجامع الصحيح لأحاديث سيد المرسلين، تحقيق م. ل. كرهل (M. Ludolf Krehl)، ليدن (Leiden): منشورات بريل (E.J. Brill)، ١٨٦٢-١٩٠٨. الترجمة الفرنسية (*Les Traditions Islamiques*, ed. O. Houdas et W. Marcais, 4 vols. Photomechanical reproduction Paris: A. Maisonneuve, 1977).
- ابن بسام، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني الأندلسي (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، نقلاً عن وفيات الأعيان لابن خلكان.
- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود الخزرجي الأنصاري الأندلسي (ت ٥٧٨هـ/ ١١٨٣م)، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، مدريد: مطبعة روخاس (Rojas Press)، ١٨٨٢.
- أبو بكر الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى بن عبد الله الصولي (ت ٣٣٥هـ/ ٩٤٦م)، أخبار الراضي بالله والمتقي لله من كتاب الأوراق، تحقيق ج. هيورث دن (J. Heyworth-Dunne)، القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م.
- البنداري، أبو إبراهيم الفتح بن علي بن محمد البنداري الأصفهاني (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)، زبدة النصرة ونخبة العصرة، تحقيق م. ث. هوتسما (M. Th. Houtsma)، في: (Recueil de Textes Relatifs a l'Histoire des Seldjoukides, II)، ليدن (Leiden)، منشورات بريل (E.J. Brill)، ١٨٨٩.
- البيهقي، إبراهيم بن محمد البيهقي (كان حيًا قبل ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، المحاسن والمساوئ، تحقيق فريدريك شفالي (Schwalle)، جيسن - ليبسك (Giessen-Leipzig)، ١٣١٨هـ/ ١٩٠١م.
- ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (ت ٨٧٤هـ/ ١٤٧٠م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٨٣هـ/ ١٩٣٣م وما بعدها.
- التنوخي، أبو علي المحسن بن علي بن محمد ابن أبي الفهم البصري (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، بيروت: دار صادر، ١٩٧١.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الحنبلي (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، مجموعة الفتاوى، القاهرة: مطبعة كردستان، ١٣٢٦-١٣٢٩هـ/ ١٩٠٨-١٩١١م.
- ------، معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول، في: ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، القاهرة: المطبعة الشرفية، ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٨م)، يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر، دمشق، طُبع على نفقة محمد أفندي الجُنيدي، ١٣٠٤هـ/ ١٨٦٦-١٨٦٧م.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي (ت ٢٥٥هـ/ ٨٩٦م)، **البيان والتبيين**، تحقيق حسن السندوبي، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.
- الجرجاني، أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي (ت ٣٩٢هـ/ ١٠٠١م)، **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، علي البجاوي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥١.
- جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٦.
- المروزي، أبو العباس جعفر بن أحمد المروزي (ت ٢٧٤هـ/ ٨٨٨م)، **كتاب المسالك والممالك**[1]، نقلاً عن كارل بروكلمان، (GAL, Suppl. I, 403)، و**الفهرست** لابن النديم، و**معجم الأدباء** لـ ياقوت الحموي.
- الجمحي، أبو عبد الله محمد بن سلام بن عبيد الله (ت ٢٣٢هـ/ ٨٤٦م)، **طبقات الشعراء**، تحقيق جوزيف هيل (Von Joseph Hell)، ليدن (Leiden): منشورات بريل (E. J. Brill)، ١٩١٦.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، **كتاب القُصّاص**، تحقيق مارلين. ل. سوارتز (M. L. Swartz)، بيروت: دار المشرق، ١٩٧١.
- ــــــ، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، الأجزاء من الخامس إلى العاشر، تحقيق كرنكو (Krenkow)، حيدر آباد-الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-١٣٥٩هـ/ ١٩٣٨-١٩٤٠م.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ «كاتب جلبي» (ت ١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تصحيح محمد شرف الدين يالتقايا، رفعت بيلكه الكليسي، إستانبول: وكالة المعارف الجليلة، ١٩٤١-١٩٤٣.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م)، **تهذيب التهذيب**، حيدر آباد-الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٢٥-١٣٢٧هـ/ ١٩٠٧-١٩٠٩م.
- ــــــ، **لسان الميزان**، حيدر آباد-الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩-١٣٣١هـ/ ١٩١١-١٩١٣م.
- أبو حيّان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (ت نحو ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م)، **البصائر والذخائر**، تحقيق إبراهيم كيلاني، ٣مج، دمشق: مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، ١٩٦٤.
- ــــــ، **رسالة في علم الكتابة**، في: **ثلاث رسائل لأبي حيّان التوحيدي**، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥١.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٢م)، **تاريخ بغداد**، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٩هـ/ ١٩٣١م.
- ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي الإشبيلي (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م)، **مقدمة ابن خلدون**، ترجمة فرانز روزنثال (F. Rosenthal)، نيويورك (New York): مطبوعات بانثيون (Pantheon Books)، ١٩٥٨.
- خلف الأحمر، أبو محرز خلف بن حيّان البصري (ت ١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، **المقدمة في النحو**، تحقيق عز الدين التنوخي، دمشق: مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

(1) في عداد المفقود، وعلى ما يبدو كان هذا الكتاب أول كتاب في المسالك والممالك. (المترجم)

- ابن خلّكان، أبو العبّاس شمس الدّين أحمد بن محمّد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي (ت ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان**، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة السّعادة، ١٩٤٨-١٩٤٩.
- الخوارزمي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن يوسف البلخي الخوارزمي الكاتب (ت ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، **مفاتيح العلوم**، تحقيق ج. فان فلوتن (G. Van Vloten)، ليدن (Leiden): منشورات بريل (E.J. Brill)، ١٨٩٥.
- خير الدّين الزّركلي، **الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٨٩-١٣٩٠هـ/ ١٩٦٩-١٩٧٠م.
- ابن أبي الدّنيا، أبو بكر عبد الله بن محمّد بن عُبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي (ت ٢٨١هـ/ ٨٩٤م)، **كتاب مكارم الأخلاق**، تحقيق جيمس أ. بيلامي (James Bellamy)، فيسبادن (Wiesbaden): فرانز شتاينر، ١٩٧٣.
- الذّهبي، شمس الدّين أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذّهبي (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م)، **سير أعلام النّبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، حسين الأسد، بيروت: دار الرّسالة، ١٤٠١-١٤٠٥هـ/ ١٩٨١-١٩٨٥م.
- ------، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق صلاح الدّين المنجّد، الكويت: دائرة المطبوعات والنشر، ١٩٦٠[أ].
- ------، **ميزان الاعتدال في نقد الرّجال**، تحقيق علي محمّد البجاوي، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.
- ابن رجب، زين الدّين عبد الرّحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن البغدادي الحنبلي (ت ٧٩٥هـ/ ١٣٩٣م)، **الذّيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق هنري لاوست (H. Laoust)، سامي الدّهان، دمشق: منشورات المعهد الفرنسي للدّراسات العربيّة، ١٩٥١؛ تحقيق محمّد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السّنة المحمّدية، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.
- رضا الشّبيبي، نسخة مؤرّخة بعام ٥٨٨هـ من كتاب **بُستان الأطباء وروضة الألبّاء** لابن المُطران، مجلّة المعهد العلمي العربي بدمشق، ١٩٢٣.
- الزُّبيدي، محمّد بن الحسن بن عُبيد الله بن مذحج الزُّبيدي الأندلسي الإشبيلي، (ت ٣٧٩هـ/ ٩٨٩م)، **طبقات النحويّين واللّغويّين**، القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٤٥هـ/ ١٣٧٣م.
- زكي مبارك، **النّثر الفنّي في القرن الرّابع**، القاهرة: مطبعة دار الكُتب المصرية، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٤م.
- سبط ابن الجوزي، أبو المظفّر شمس الدّين يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله (ت ٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م)، **مرآة الزّمان في تاريخ الأعيان**، مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس، (MS Arabe 1506).
- السّبكي، أبو الحسن تقي الدّين علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)، **فتاوى السّبكي**، القاهرة، مطبعة القُدسي، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧-١٩٣٨م.

(أ) لم يُعاوده مقدسي قطّ إلا من خلال ابن العماد الحنبلي. (المترجم)

- السُّبكي، تاج الدِّين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م)، **طبقات الشافعية الكبرى**، القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٢٣-١٣٢٤هـ/ ١٩٠٥-١٩٠٦م؛ تحقيق محمود محمد الطَّناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٨٣-١٣٩٦هـ/ ١٩٦٤-١٩٧٦م.
- السخاوي، شمس الدِّين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ/ ١٧٩٧م)، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ**، ترجمة فرانز روزنثال (F. Rosenthal) في (A History of Muslim Historiography, Leiden: E.J. Brill, 1952).
- السَّكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخُوارزمي الحنفي (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م)، **مفتاح العلوم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- السُّلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري (ت ٤١٢هـ/ ١٠٢١م)، **طبقات الصُّوفية**، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٣.
- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي (ت ٥٦٢هـ/ ١١٦٧م)، **أدب الإملاء والاستملاء**، تحقيق ماكس فايسفايلر (M. Weisweiler)، ليدن (Leiden): منشورات بريل (E.J. Brill)، ١٩٥٢.
- السُّيوطي، جلالُ الدِّين عبد الرحمن بن أبي بكر الخضيري (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، **بُغية الوُعاة في طبقات اللغويِّين والنُّحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٦٤هـ/ ١٩٦٤-١٩٦٥م.
- -----، **تاريخ الخلفاء**، القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م.
- -----، **المُزهِر في علوم اللُّغة وأنواعها**، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧-١٩٠٨م.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن شافع بن عبد المطَّلب بن عبد مناف المطَّلبي القُرشي (ت ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، **كتاب الرِّسالة**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م.
- ابن شاكر الكُتُبي، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرَّحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر (ت ٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م)، **فوات الوفَيات**، تحقيق محمد محيي الدِّين عبد الحميد، القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٥١.
- أبو شامة المقدسي، أبو القاسم شهاب الدِّين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم (ت ٦٦٥هـ/ ١٢٦٧م)، **تراجم رجال القرنين السادس والسابع**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة: دار نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.
- الصَّاحبُ بن عبَّاد، أبو القاسم إسماعيل بن عبَّاد بن العبَّاس الطَّالقاني (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)، **الكَشفُ عن مساوئ شعر المتنبِّي**، القاهرة: مطبعة القُدسي، ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠-١٩٣١م.
- الصَّفَدي، صلاحُ الدِّين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م)، **نَكتُ الهِميان في نُكَت العُميان**، القاهرة، د. ت.

- -----، **الوافي بالوفيات**، استانبول - فيسبادن (Wiesbaden): فرانز شتاينر، ١٩٣١.
- ابن الصيرفي، تاج الرئاسة أبو القاسم علي بن منجب بن سليمان التنوخي المصري (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م)، **الإشارة إلى من نال الوزارة**، تحقيق عبد الله مخلص، القاهرة: نشرات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٢٤.
- ضياء الدين ابن الأثير، أبو الفتح نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت ٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م)، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، الرياض: مطبعة الرفاعي، ١٤٠٣-١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣-١٩٨٤م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق م. ج. دي خويه (M. J. de Goeje)، وآخرون، ليدن (Leiden): منشورات بريل (E. J. Brill)، ١٨٧٩-١٨٩٨، وأعادت مكتبة المثنى نشره مصورًا عن نشرة ليدن.
- طه حسين، **من حديث الشعر والنثر**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨.
- ظهير الدين البيهقي، أبو الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن محمد بن الحسين (ت ٥٦٥هـ/ ١١٧٠م)، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق محمد كرد علي، دمشق: مطبعة الترقي، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.
- عبد القادر القرشي، أبو محمد محيي الدين عبد القادر بن محمد بن نصر الله الحنفي (ت ٧٧٥هـ/ ١٣٧٣م)، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، حيدر آباد-الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م.
- ابن عبد ربه، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حُدير بن سالم (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م)، **العقدُ الفريدُ**، تحقيق أحمد أمين وآخرين، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٧-١٣٧٢هـ/ ١٩٤٨-١٩٥٣م.
- ابن عَقيل، أبو الوفاء علي بن عَقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت ٥١٣هـ/ ١١١٩م)، **كتاب الفنون**، تحقيق جورج مقدسي (Goerge Makdisi)، بيروت: معهد الآداب الشرقية - دار المشرق، ١٩٧٠.
- -----، **الواضح في أصول الفقه**، مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق، أصول فقه؛ ومجموعة جاريت (Garrett Collection)، جامعة برنستون (Princeton University)، (Arabic MS. 1842. 1).
- ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العَكري (ت ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٩م)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، **الرسالة اللدُنية**، وهي الرسالة الثانية في: **الجواهر الغَوالي من رسائل حُجَّة الإسلام الغزالي**، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.
- -----، **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٢٢-١٣٢٤هـ/ ١٩٠٤-١٩٠٦م.
- -----، **المنخولُ في أصول الفقه**، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق: ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

- الفارابي، أبو نصر محمّد بن محمّد بن طرخان بن أوزلغ (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٤٩.
- الرّازي، فخر الدّين أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ/ ١٢١٠م)، مفاتيح الغيب، القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢-١٨٧٣م.
- ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمّد بن يوسف بن نصر الأزدي (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)، تاريخ علماء الأندلس، القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٦٦.
- ــــــ، كتاب الموصول في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق فرانسيسكو كوديرا (Franciscus Codera)، مدريد: مطبعة جورنالدو (La Guirnaldo)، ١٩٨٢.
- فؤاد سيّد، فهرس المخطوطات المصوّرة، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٤-١٩٦٣.
- القالي، أبو علي إسماعيلُ بن القاسم بن هارون بن عيسى بن محمّد بن سلمان (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م)، كتاب الأمالي، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م.
- ابن قُتيبة، أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قُتيبة الدّينوري (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، عيون الأخبار، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٦-١٣٤٩هـ/ ١٩٢٨-١٩٣٠م.
- ابن قُدامة، موفّق الدّين أبو محمّد عبد الله بن أحمد بن محمّد المقدسي (ت ٦٢٠هـ/ ١٢٣٢م)، تحريم النّظر في كُتب أهل الكلام، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه جورج مقدسي (Goerge Makdisi)، لندن: منشورات لوزاك (Luzac)، ١٩٦٢.
- القِفطي، جمال الدّين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشّيباني (ت ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م)، إنباه الرُّواة على أنباه النُّحاة، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩-١٣٧١هـ/ ١٩٥٠-١٩٥٥م.
- ــــــ، تاريخ الحُكماء، تحقيق يوليوس ليبرت (J. Lippert)، ليبتسك (Leipzig): مطبعة ت. فيشر (T. Weicher)، ١٩٠٣.
- القَلقشندي، شهابُ الدّين أبو العبّاس أحمد بن علي بن أحمد الفزاري (ت ٨٢١هـ/ ١٤١٨م)، صُبح الأعشى في صناعة الإنشا، القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م، وأعيد طباعتها بالتصوير، القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.
- ابن قيّم الجَوزية، شمس الدّين محمّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد (ت ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، القاهرة: مطبعة الكُردي، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.
- ابن كثير، عماد الدّين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القُرشي البصري (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م)، البداية والنهاية في التّاريخ، القاهرة: مطبعة السّعادة، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.
- لويس شيخو، مجاني الأدب في حدائق العرب، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٤.
- المُبرّد، أبو العبّاس محمّد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي (ت ٢٨٥هـ/ ٨٩٩م)، الكامل في اللُّغة والأدب، تحقيق زكي مبارك، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحَلَبي، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

[illegible]

- المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء (ت نحو عام ٣٨٠هـ/٩٩٠م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق [illegible]، Leiden [illegible].
- المقري، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى التلمساني (ت ١٠٤١هـ/١٦٣١م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.
- المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر الحسيني (ت ٨٤٥هـ/١٤٤١م)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م، وأعادت مكتبة المثنى طبعه بالأوفست، بدون تاريخ.
- ابن المقفع، عبد الله بن المقفع (ت ١٤٢هـ/٧٥٩م)، الأدب الصغير، بيروت: دار صادر، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
- ابن مماتي، أبو المكارم أسعد بن مهذب بن مينا بن زكريا (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، قوانين الدواوين، تحقيق عزيز سوريال عطية، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٣م.
- ابن نباتة الفارقي، أبو يحيى عبد الرحيم بن محمد بن إسماعيل (ت ٣٧٤هـ/٩٨٤م)، ديوان خطب ابن نباتة، تحقيق [illegible]، بيروت، [illegible]هـ/[illegible]م.

- ابن النديم، أبو الفرج محمّد بن إسحاق بن محمّد الورّاق البغدادي (ت ٤٣٨هـ/ ١٠٤٧م)، الفهرست، القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م
- نشوان الحميري، نشوان بن سعيد الحميري اليمني (ت ٥٧٣هـ/ ١١٧٨م)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكُلوم، تحقيق ك. ف. سترستين (K. V. Zettersteen)، ليدن (Leiden): منشورات بريل (E. J. Brill)، ١٩٥١
- أبو نُعيم الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، القاهرة: مطبعة السّعادة، ١٣٥١-١٣٥٧هـ/ ١٩٣٢-١٩٣٧م
- النُّعيمي، عبد القادر بن محمّد النُّعيمي الدّمشقي (ت ٩٢٧هـ/ ١٥٢١م)، الدّارس في تاريخ المدارس، دمشق: منشورات الأكاديمية العربية، ١٣٦٧-١٣٧٠هـ/ ١٩٤٨-١٩٥١م
- ابن هُذيل، علي بن عبد الرّحمن بن هُذيل الفزاري الأندلسي (كان حيًا ٧٦٣هـ/ ١٣٦١م)، عينُ الأدب والسّياسة وزينُ الحسب والرّياسة، القاهرة: ١٢٢٧هـ/ ١٨١٢م[1]
- أبو هفّان، عبد الله بن أحمد بن حرب المهزمي العبدي (ت ٢٥٧هـ/ ٨٧١م)، أبو هفّان، حياته وشعره وبقايا كتابه الأربعة في أخبار الشُّعراء، تحقيق هلال ناجي، مجلّة المورد، المجلّد التّاسع، العدد الأول، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، (١٨٧-٢٠٦).
- أبو هلال العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (ت نحو ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م)، كتاب الصّناعتين: الكتابة والشّعر، تحقيق علي محمّد البجاوي؛ محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
- الهمذاني، عبد الرّحمن بن عيسى بن حمّاد الهمذاني (ت بعد ٣٢٠هـ/ ٩٣٣م)، كتاب الألفاظ الكتابية، تحقيق لويس شيخو، بيروت، ١٨٨٥-١٨٩٨، ثم أُعيد نشره بالقاهرة، ١٩٣١.
- الوهراني، أبو عبد الله محمّد بن محرز بن محمّد (ت ٥٧٥هـ/ ١١٧٩م)، منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، تحقيق إبراهيم شعلان؛ محمّد نغش، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.
- ياقوت الحَمَوي، شهابُ الدّين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرُّومي الحَمَوي (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م)، معجَم الأدباء المسمّى إرشادُ الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق أحمد فريد رفاعي، القاهرة: مطبعة الحَلَبي، ١٩٣٦-١٩٣٨.
- أبو يَعلَى الفرّاء، القاضي أبو يَعلَى محمّد بن الحسين بن محمّد بن خلَف ابن الفرّاء (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٩٦م)، المعتمَد في أصول الدِّين، حقّقه وترجمه إلى الإنجليزية وديع زيدان حدّاد، بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤.
- اليَغموري، أبو المحاسن يوسف بن أحمد بن محمود (ت ٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م)، نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النُّحاة والأدباء والشُّعراء للمَرزُباني، تحقيق رودلف زلهايم (Rudolf Sellheim)، فيسبادن (Wiesbaden): فرانزشتاينر، ١٩٦٤.

---

(1) لم أتعرّف على طبعة لهذا الكتاب صدرت في القاهرة بهذا التاريخ المبكّر جدًا من تاريخ الطّباعة في مصر. ويخيل إلي أن مقدسي قد أخطأ في تحديد سنة صدور هذه النشرة من الكتاب. وأوّل نشرة أعرفها لهذا الكتاب هي الطّبعة التي وقف على تصحيحها مصطفى محمّد قشة، (القاهرة: المطبعة الإعلامية، ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م). (المترجم)

ثانياً: المراجع الأجنبية (١):

- Addison, Charles G. *The History of the Knights Templar*, London, G. J. Palmer, 1842
- Alfonsi, Petrus. Joseph Ramon Jones, John Esten Keller, *The scholar's guide*: A translation of the twelfth-century *Disciplina clericalis* of Pedro Alfonso, Toronto: Pontifical institute of mediaeval studies, 1969
- al-Māwardī, *Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, traduits et annotés par E. Fagnan, Algiers: Librairie de l'Université, 1915
- Alvaro, *Indiculus luminosus*, *Patrologia Latina*, CXXI, cols.
- Arberry, Arthur John, *Chester Beatty's Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*, 8 vols. Dublin: Hodges, Figgis, & CO. 1958-9.
- -----, *The Koran Interpreted*. New York: Macmillan, 1955.
- ____, *Seven Odes. First Chapter in Arabic Literature*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1957.
- *AI= Ars Islamica.*
- Audebert, C., Al-Haţţābī et l'imitabilité du Coran. Damascus: PIFO, 1982.
- Augusto Campagna 'The Origin of the Word "Humanist", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX 1946, 60-73.
- Baer, Gabriel, "Guilds in Middle Eastern History', *Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. M. A. Cook. London: Oxford University Press, 1970.
- Bedwell, C.E.A., *Brief History of the Middle Temple*, London: Butterworth, 1909.
- Benson, Robert L., "Protohumanism and Narrative Technique in Early Thirteenth-Century Italian "Ars Dictaminis" Boccaccio: *Secoli di vita*, ed. M. Cottino-Jones and E. F. Tuttle. Ravenna: Longo Editore, 1975, 31-50.
- *BEO= Bulletin d'Etudes Orientales.*
- *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, 8 vols. Leiden: E.J. Brill, 1870 ff.
- *BIFAO= Bulletin de l'Institut Franfais.*
- Blachère, Régis, *Analecta*, Damas, Institut Français de Damas, 1975.
- -----, Un Auteur d'adab oublié: al-'Utbi mort en 288, in: *Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé*, Tahran, 1963.

---

(١) لم يُدرج مقدسي في جريدة مصادره أسماء هذه المصادر، أو ربّما المراجع، التي رمّز لها في حواشي أبواب الكتاب، وباءت جهودي في التوصّل إليها بالفشل، وهي على النحو التالي: *ATHB- IMA- TNN- Juristi- Nuoscunque*. (المترجم)

- Blunt, Anne, and Blunt, Wilfrid Scawen, *Seven golden Odes of Pagan Arabia*, London Chiswick Press 1903
- Borinski, K. Die Antike in Poetik und Kunsttheorie. II. Leipzig, 1924
- Bosworth, Clifford Edmund, 'A Maqāma on Secretaryship: al-Qalqashandī's al-Kawākib aldurriya fi 'l-manāqib al-Badriyya', *BSOAS*, XXVII 1964, 291-8
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur GAL*, 2nd ed. 2 vols. Leiden E.J. Brill 1943-49.
- *BSOAS*= *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
- Burckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, 3rd ed. L. Geiger, 2 vols. Leipzig, 1877, tr. of 3rd ed. G. C. Middlemore: *The Civilization of the Renaissance in Italy: An Essay*, New York: The Modern Library, 1954.
- Cahen, Claude, 'Y a-t-il eu, des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?' *The Islamic City: A Colloquium*, ed. A.H. Hourani and S.M. Stern, Philadelphia University of Pennsylvania Press, 1970.
- Carr-Saunders, Alexander Morris and Wilson, Paul Alexander, *The Professions*, Oxford University Press, 1933; second impression London: Frank Cass, 1964.
- Chehata, C. 'Logique juridique et droit musulman', *Studia Islamica*, (23), 1965.
- Compayré, Gabriel, *Abelard and the origin and early history of universities*, London, Charles Scribner, 1893.
- Congar, Yves, 'Pour une histoire sémantique du terme "magisterium"', *Revue des Sciences Philosophiques et Théologoques*, (60), 1976.
- Curtius, Ernst Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages*, translated from the German by W.R. Trask, Princeton: University Press, 1973.
- de Goeje, M. J. *Bibliotheca geographorum Arabicorum*, Leiden: E. J. Brill, 1870-1894.
- de Meynard, Charles Barbier, Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe, *Journal asiatique*, 9, March- April 1907, 173-244.
- *Dictionary of the Middle Ages*, ed. J.R. Strayer, vols. 1-10. New York: Charles Scribner's Sons, 1982.
- Dozy, Reinhart, *Dictionnaire detaillé des noms des vêtenlents chez les arabes*, Amsterdam: J. Müller, 1845.
- ——, *Spanish Islam*, tr. F.G.S. Stokes, London, 1913.
- ——, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols, Leiden: E. J. Brill, 1881.

- Dresden, Sem, 'The profile of the reception of the Italian Renaissance in France', in *Studies in Medieval and Reformation Thought. Itinerarium Italicum*, ed. H.A. Oberman and T.A. Brady, Jr. Leiden: E.J. Brill, 1975, 119-189.
- Due, O.S., et al (Eds), Blatt septuagenario dedicata, Copenhagen 1973, 496, 509.
- Dulles, Avery, 'What is Magisterium?' *Origins*, (6), 1976.
- Eche, Youssef, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age*, Damascus: PIFD, 1967.
- Ehrenkreutz, Andrew S., *Saladin*, New York: SUNY Press, 1972.
- *EI = Encyclopedia of Islam*, 1st ed.
- *EI² = Encyclopedia of Islam*, 2nd ed.
- Eliot, Thomas Stearns, *Selected Essays*, 2nd ed. London: Faber and Faber, Ltd., 1934.
- Elisséeff, Nikita, Nūr ad-Dīn: *Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades 511-569/1118-74*, 3 vols. Damascus: PIFD, 1967.
- *Encyclopedia of Religion and Ethics.*
- *FDG = Forschungen zur Deutschen Geschichte*
- Fortescue, Sir John, *De Laudibus Legum Angliae*, ed. And tr. with notes by S.B. Chrimes, Cambridge: Cambridge University Press, 1949.
- Gardet, L., *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967. IV, C.; Claude-France Audebert, *Al-Haṭṭābī et l'imitabilité du Coran*, Damascus: PIFO, 1982.
- Gimaret, Daniel, 'Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite', *BEO*, XXIX 1977, 157-78.
- Giovanni Pico della Mirandola, Oratio de digniate hominis: in *Latin Writings of the Italian Humanists*, ed. F.A. Gragg. New York: Charles Scribner's Sons, 1927.
- Goldziher, Ignaz., Die Ẓāhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte, Leipzig: O. Schulze, 1884; Eng. tr. Goldziher I., The Ẓāhirīs Their Doctrine and Their History, tr. W. Behn, Leiden: E.J. Brill, 1971.
- -----, 'Education Muslim, *Encyclopedia of Religion and Ethics*.
- -----, *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. and R. Hamori. Princeton: University Press, 1981.
- -----, Le Dogme et la loi de l'Islam, tr. F. Arin. Paris: P. Geuthner, 1920.
- -----, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, Carl Winter, 1910; Fr. tr., Dogme et la loi de l'Islam, Paris: P. Geuthner, 1920; Eng. tr., Introduction to Islamic Theology and Law, tr. A. and R. Hamori, Princeton: University Press, 1981, 2nd German ed., F. Babinger, Heidelberg, 1925.

[illegible] Hanna Holborn, "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence", Journal of the History of Ideas, [illegible]

[illegible] The [illegible] Methodology [illegible]

[illegible] Press, [illegible]

Haskins, [illegible] Studies in Mediaeval [illegible] New York, [illegible]

[illegible]

[illegible] Humanistica [illegible]

H. Rashdall, The Universities of Europe in Middle Ages, ed. F. M. Powicke and A. B. Emden, 3 vols, Oxford university press, 1936.

[illegible] History and Theory

Ibn al-Banna, "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad", ed. and tr. G. Makdisi, BSOAS, XVIII 1956, [illegible]

[illegible]

IJMES: International Journal of Middle East Studies.

- Ingpen, Arthur Robert, Master Worsley's Book on the History and Constitution of the Honourable Society of the Middle Temple, London: Chiswick Press, [illegible]

- [illegible] Journal Asiatique

- Johnson, Frank J., Seven Poems Suspended in the Temple at Mecca, Bombay: Education society's steam press, [illegible]

- Kantorowicz, Ernst, Frederick the Second, 1194-1250, tr. E.O. Lorimer, New York: Frederick Ungar, 1931.

- Kristeller, Paul Oskar, Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism, Eight Philosophers of the Italian Renaissance, Stanford, Calif: Stanford University Press, 1964.

- ----- Humanism and scholasticism in the Italian Renaissance, Byzantion, XVII 1944-5, 346-374, reprinted in Studies in Renaissance Thought and Letters, Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, 553-83.

- -----, Studies on Renaissance Humanism in the Last Twenty Years, Studies in the Renaissance, IX 1962, 7-30.

- -----, 'The Impact of Early Italian Humanism on Thought and Learning', in: Developments in the Early Renaissance: Papers of the Second Annual Conference of the Center for Medieval and Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 4-5 May 1968, ed. B.S. Levy, Albany, New York: SUNY Press, 1968, 120-57.

- ___, Renaissance Thought and Its Sources, ed. M. Mooney. New York: Columbia University Press, 1979.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. London: Williams and Norgate, 1863-93.
- Laoust, Henri. *Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimiya*. Cairo: PIFD, 1939.
- ___, "Le Hanbalisme: Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad 241/855-656/1258" part 1 and "Le Hanbalisme sous les mamloukes bahrides 658-784/1260-1382" part 2, *REI XXVII* 1959, 67-128 and XXVIII (1960), 1-71.
- ___, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya*. Beyrouth: Institut Français de Damas, 1948.
- ___, "Les Professions de foi Hanbalites", *Mélanges Louis Massignon*, 3 vols. Damascus: PIFD, 1956-7, (3): 7-35.
- Le Strange, Guy. *Baghdad during the Abbasid Caliphate*. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- Lecomte, Gérard. *Ibn Qutayba: L'Homme, son œuvre, ses idées*. Damascus: PIFD, 1965.
- Lello, *Descrizione del real Tempio di Monreale*. Palermo, 1702.
- Lenker, Michael Karl. *The Importance of The Rihla For the Islamization Of Spain*. Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania 1982.
- Lesch, J.R., "Teaching Authority of the Church Magisterium, in *New Catholic Encyclopedia* NCE, s.v. Magisterium.
- *Lexikon des Mittelalters*
- Makdisi, George. *An Islamic Element in the Early Spanish University' Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: University Press, 1979, 126-37.
- ___, Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History', *Studia Islamica*, 17), 1962.
- ___, Al-Ghazali, disciple de Shafi'i en droit et en théologie', in *Ghazali: La raison et le miracle*. Paris: Éditions Maisonneuve, 1987.
- ___, Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid, and Academic Freedom' La Notion de liberté au Moyen Age: *Islam, Byzance, Occident. The Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia IV*, edited by G. Makdisi, D. Sourdel and J. Sourdel-Thomine. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- ___, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle Ve siècle de l'Hégire*. Damascus: PIFD, 1963.
- ___, 'La Corporation à l'époque classique de l'Islam, *Présence de Louis Massignon Hommages et témoignages*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1987, 35-49.

- ——, 'Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad', *BSOAS*, (24) 1961, 1-56.
- ——, 'On the Origins and Development of the College in Islam and the West', Islam and the West: Aspects of Intercultural Relations, ed. K.I. Semaan, Albany, New York: SUNY Press, 1980, 26-49.
- ——, 'The Diary in Islamic Historiography: Some Notes', HT, XXV 1986, 173-85.
- ——, 'The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court', *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 1, 1984, 233-252.
- ——, 'The Hanbali School and Sufism', *Humaniora Islamica* II, 1974, 61-72, 115-126.
- ——, 'The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh', *Studia Islamica*, (59) 1984, 5-47.
- ——, 'The Marriage of Tughril Beg', *International Journal of Middle East Studies IJMES*, 1, 1970, 259-75.
- ——, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh University Press, 1981.
- ——, 'The Topography of Eleventh-Century Baghdad: Materials and Notes', in *Arabica*, VI, (2) 1959, 178-197; VI, (3) 1959, 281-309.
- Makdisi, George, and Grosjean, J., 'Moutanabbi', *Nouvelle Revue Française* April 1971.
- Mann, J., *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1931.
- Mason, Herbert, *Two statesmen of mediaeval Islam Vizir Ibn Hubayra 499-560AH/1105-1165AD and Caliph an-Nasir li Din Allah 553-622 AH/1158-1225 AD*, the Hague, Mouton, 1972.
- McKeon, Richard, 'The Transformation of the Liberal Arts in the Renaissance', in *Developments in the Early Renaissance*. Papers of the Second Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, SUNY at Binghamton, 4-5 May 1968, ed. B.S. Levy, Albany, New York: SUNY Press, 1972: 158-221.
- Melon, Paul, *L'Enseignement supérieur en Espagne*, Paris: A. Colin, 1898.
- Metlitzki, Dorothee, *The Matter of Araby in Medieval England*, Yale University Press, New Haven 1997.
- Mubarak, Zaki, *Etude critique sur la Lettre Vierge d'Ibn El-Mudabber*, Cairo, 1931.

- Nallino C. A., Enciclopedia Italiana, s.v. 'Corporazione'
- Nicholson, Reynold Alleyne, *Studies in Islamic Poetry*, Cambridge University Press, 1921
- *Oxford English Dictionary*
- Paetow, Louis John, *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric*, The University Studies, Champaign Illinois: University of Illinois, 1910
- Paret, Rudi, *Die Geschichte des Islams im spiegel der arabischen Volksliteratur* Tübingen, Mohr, 1927
- ——, *Sirat Saif ibn Dhi Jazan ein arabischer Volksroman*, Hanover, Lafaire, 1924
- Patt, W. D., 'The Early "Ars dictaminis" as Response to a Changing Society', *Viator* IX 1978, 133-153
- Patton W. M., *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden: E. J. Brill, 1897
- *PIFAO*= Publications de l'Institut Français d' Archeologie Orienta le du Caire
- *PIFD*= Publications de l'Institut Français de Damas
- Pinborg, J. 'Some Syntactical Concepts in Medieval Grammar', in *Classica et Mediaevalia* Francisco.
- *PQ= Philological Quarterly*
- *REI= Revues des Etudes Islamiques*
- Reynolds, L. D. and Wilson, N.G., *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1974, reprinted 1975
- Rice, David S. *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript in the Chester Beatty Library*, Dublin: E. Walker, 1955.
- Rosenthal, Franz, 'Abû Haiyân al-Tawḥîdî on Penmanship', *Ars Islamica*, XIII-XIV 1948, 1-30
- ——, *A History of Muslim Historiography*, Leiden: EJ. Brill, 1952.
- ——, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Rome: Pontificum Institutum Biblicurhm, 1947.
- Ross J. B. and McLaughlin, M.M. eds. *The Portable Renaissance Reader, with an Introduction*, New York: The Viking Press, 1953.
- *RQ= Renaissance Quarterly.*
- *RSPT= Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques.*
- S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ottowa: 1941.
- Santillana, D. *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 vols. Rome, 1926-38.

- Schacht, Joseph, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford. Clarendon Press, 1950
- Schacht J. and M. Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo. A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs*. Cairo, 1937
- Schmale, Franz-Josef., "Die bolognese Schule der ars dictandi", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, XIII 1957, 16-34.
- Searle, W., *A History of English Law*, vol. 2 3rd ed., London. Methuen & Co. Ltd, 1932.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums GAS*, 9 vols. Leiden. E.J. Brill, 1967-84.
- Sforza, G. 'La patria, la familia ed i parenti di papa Nicolo V', Atti della Reale Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti, XIII 1884.
- Shopkow, Leah, Alberic of Monte Cassino, *Dictionary of the Middle Ages*.
- Simone, Franco, ed., *Culture et politique en France à l'époque de l'humanisme et de la renaissance*, with Introduction by E. Gilson Turin: Accademia Della Scienze, 1974.
- Sourdel, Dominique, 'Abd Allāh al-Baghdadi', *Bulletin d'Etudes Orientales BEO*, XIV 1952-4.
- -----, *Le vizirat 'Abbaside de 749 à 936 132 à 324 de l'hégire*, Damascus: PIFD, 1959-60.
- Stern, S.M., The Constitution of the Islamic City, in: *The Islamic City. A Colloquium*, ed. A.H. Hourani and S.M. Stern, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970.
- *Studia Islamica*.
- Thurot, Charles, *De l'organisation de l'enseignenment dans l'Université de Paris au Moyen Age*, Paris, Dezobry, E. Magdeleine, et cie, 1850.
- ----, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age*, Paris, 1869, photomechanical reproduction, Frankfurt: Minerva, 1964.
- Trabulsi, Amjad, *La Critique poétique des arabes*, Damascus: PIFD, 1956.
- Tyan, Emile, Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman", *Annales de l'Ecole Française de Droit de Beyrouth: Université de Lyon*, Lebanon: Imprimerie St Paul, 1945.
- Ullman, Berthold Louis, Some aspects of the origin of Italian humanism, *Philological quarterly*, (20) 1941, 212-223.

- Ullmann, Manfred, Untersuchungen zur Raǧazpoesie. *Ein Beitrag zur arabischen Sprach und Literaturwissenschaft*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966.
- Vadet, Jean-Claude, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1968.
- *Vocabulista in arabico pubblicato da Schiaparelli*, Florence, 1871.
- von Grunebaum, Gustave E., *Medieval Islam*, 2nd ed., Chicago University Press, 1953.
- von Rockinger, Ludwig, *Briefsteller und Formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, 2 vols, Quellen und Erörterungen zur Bayerischen und Deutschen Geschichte, IX, Munich, 1864.
- Von Wattenbach, Wilhelm, 'Iter Austriacum 1853', *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen*, XIV 1855, 1-94.
- Vossler, Karl, *Medieval Culture, An Introduction to Dante and His Times*, Translated by W.C. Lawton, New York, Harcourt, Brace and Co., 1929.
- Wakin, Jeanette, *The Function of Documents in Islamic Law, partial edition of Tahāwī's Kitāb ash-Shurūṭ, with Introduction and Notes*, Albany, New York, SUNY Press, 1972.
- Weiss, Roberto, *The Dawn of Humanism in Italy: An Inaugural Lecture Delivered at University College*, London, H. K. Lewis, 1947.
- Wensinck, A.J. *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden: E.J. Brill, 1927.
- Wieruszowski, H., "Ars dictaminis" in the time of Dante', in *Medievalia et Humanistica* I 1943, 95-108.
- Winkelmann, Eduard. Reisefrüchte aus Italien. Artikel, Reisefrüchte aus Italien und anderes zur deutsch-italischen Geschichte', Forschungen zur deutschen Geschichte *FDG*, XVIII 1878, 469-92.
- Witt, Ronald, Medieval "Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism: A New Construction of the Problem', *RQ*, XXXV 1982, 1-35.
- Wüstenfeld, Ferdinand, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht, 1840.